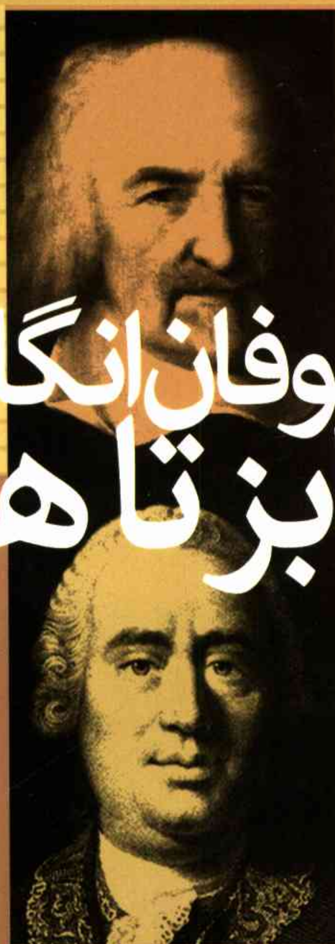
فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد پنجم



فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم

مترجم: امیر جلال الدین اعلم

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد پنجم

فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم

مترجم

امیر جلال‌الدین اعلم



تهران ۱۳۸۸


منتدى إقراء الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون؛ ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۹ جلد
شابک : (ج ۵) ۲_ ۸۰۰ _ ۴۴۵_ ۹۶۴_ ۹۷۸ (دوره) ۴_۷۰۷_ ۴۴۵_ ۹۶۴_ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985
یادداشت : ج ۵ (چاپ هفتم: ۱۳۸۸) (فیپا).
یادداشت : کتابنامه
مندرجات : ج. ۱. یونان و روم / ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. --ج. ۲. قرون وسطا/ ترجمهٔ ابراهیم دادجو. --ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس / ترجمهٔ ابراهیم دادجو. --ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمهٔ غلامرضا اعوانی. --ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم. --ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. --ج ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمهٔ داریوش آشوری. --ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. --ج. ۹. ازمِن دوبیران تا سارتر / ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی. -
موضوع : فلسفه -- تاریخ.
شناسهٔ افزوده : امیر جلال‌الدین اعلم، مترجم.
شناسهٔ افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۲ ت ۲ ک / B ۷۲
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۱۷۱۹۱۹۳

تاریخ فلسفه (جلد پنجم)
فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم
نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون
مترجم: امیر جلال‌الدین اعلم
ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۶۲
چاپ هفتم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشاد



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷ _ ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ _ ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

سپاسگزاری

از دو کس سپاس فراوان دارم، نخست از دوست گرامی و سرور دانشورم آقای بهاءالدین خرمشاهی که دستنوشتهٔ این ترجمه را پیش از چاپ از سر بزرگواری خواند و برای بهبود و پیرایش آن پیشنهادهای گرانبهایی به‌من ارائه کرد. دوم، از دوست والا و فرزانه‌ام دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی که درخواستم را مهربانانه پاسخ داد و برخی واژه‌ها و اصطلاحات لاتینی کتاب را برایم به‌فارسی برگرداند.

ا. ج. ا.

پیشگفتار

چنانکه در پیشگفتار مجلدِ چهارمِ این *تاریخ* گفتم، در آغاز آهنگ آن داشتم که فلسفهٔ سده‌های هفدهم و هجدهم، از جمله دستگاه فلسفیِ کانت، را در یک کتاب بیاورم. اما برآوردنِ نیتم ممکن نگشت. پس موضوع را میان سه کتاب بخش کرده و به هر کدام همچون مجلدی جداگانه پرداخته‌ام. ولیکن طرح آغازینم را تا این اندازه نگهداشته‌ام که یك فصل مقدماتیِ مشترك و یك «بررسی پایانیِ» مشترك برای مجلدهای ٤، ٥ و ٦ فراهم آورم. فصل مقدماتی در آغاز مجلد ٤، *از دکارت تا لایب نیتس*، نهاده شده است. «بررسی پایانی»، که در آن می‌خواهم نه همان از دیدگاهی تاریخی بلکه همچنین از دیدگاهی فلسفیتر دربارهٔ ماهیت، اهمیت و ارزشِ سبکهایِ گوناگونِ فلسفیدن در سده‌های هفدهم و هجدهم سخن بگویم، واپسین فصلِ از مجلد ٦، *از وُلف تا کانت*، را تشکیل خواهد داد. این مجلد مشتمل است بر «روشنگری فرانسه»، «روشنگری آلمان»، پیدایی فلسفهٔ تاریخ، و دستگاه فلسفی کانت. از این‌رو مجلد حاضر، *فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم*، که به اندیشهٔ فلسفیِ انگلیسی از هابز تا فلسفهٔ عقل سلیمِ اسکاتلندی می‌پردازد و بخش دوم از مجلدِ چهارمی است که در آغاز می‌خواستم به نام *از دکارت تا کانت* بنویسم، نه فصل مقدماتی دارد و نه «بررسی پایانی». چون ترتیبش تا این اندازه با ترتیب نخستین سه مجلد فرق می‌کند، صلاح دیدم که اینجا توضیحی را که قبلاً در پیشگفتار مجلد ٤ آمده است تکرار کنم.

فصل ۱
هابز

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

تامس هابز[۱]، نویسندهٔ یکی از پرآوازه‌ترین رسایل سیاسی در ادب اروپایی، به‌سال ۱۵۸۸ در وِسْتْپُورْت[۲] نزدیك مامزبری[۳] زاده شد. پدرش کشیش بود. در ۱۶۰۸، هابز پس از فراغت از تحصیل در دانشگاه آکسفرد به‌خدمت خانوادهٔ کَوِنْدیش[۴] درآمد و سالهای ۱۰-۱۶۰۸ را درمقام آموزگار فرزند لرد کَوِندیش، اِرْل آو دِوِنْشیر[۵] آینده، به سفر در فرانسه و ایتالیا گذرانید. چون به انگلستان برگشت کار ادبی پیش گرفت و *تاریخ جنگ پلوپونزی*[۶] نوشتهٔ توسیدید (توکودیدس)[۷] مورخ یونانی را به انگلیسی ترجمه کرد و ترجمه‌اش در ۱۶۲۸ منتشر شد. با فرانسیس بیکن[۸] (درگذشته به‌سال ۱۶۲۶) و لرد هِرْبِرت آو چِرْبِری[۹] مراوده داشت، ولی هنوز به فلسفه روی نیاورده بود.

سالهای ۱۶۲۹ تا ۱۶۳۱ را هابز دیگربار در فرانسه سپری کرد، این‌بار در سمت معلم فرزند سر جِروس کْلیفْتِن[۱۰]؛ و هنگام دیداری از پاریس با *اصول هندسه*[۱۱] اقلیدس[۱۲] آشنا شد. مورخان خاطرنشان کرده‌اند که هابز با همهٔ رنجی که برد هرگز نتوانست به آن درجه از دانش و بینش ریاضی دست یابد که دکارت[۱۳] در سنی بسیار کهتر تحصیل کرده بود. اما اگرچه هابز هیچ‌گاه پایهٔ بلندی در ریاضیات نیافت، همین فتح باب به هندسه سبب شد تا آرمان ماندگارش را در روش علمی بیابد. هم در آن‌گاهی که در پاریس به‌سر می‌برد، توجهش به مسائل ادراك حسی[۱۴]، نسبت احساس[۱۵] با

---

1. Thomas Hobbes 2. Westport 3. Malmesbury 4. Cavendish 5. earl of Devonshire 6. *History of the Peloponnesian War* 7. Thucydides 8. Francis Bacon 9. Lord Herbert of Cherbury 10. Sir Gervase Clifton 11. *Elements* 12. Euclid 13. Descartes 14. sense-perception 15. sensation

حرکات اجسام و مقام کیفیات دومین[16] کشیده شد.

هابز در بازگشت به انگلستان دوباره به خدمت خانوادهٔ کَوندیش درآمد، و از ۱۶۳۴ تا ۱۶۳۷ باردیگر در برّ اروپا زیست. گالیله[17] را در فلورانس دید، و در پاریس مِرْسِن[18] پایش را به محافل فلسفی و علمی گشود. بدین‌سان فلسفهٔ کارتزین[19] را شناخت، و به‌دعوت مرسن اشکالهایش را بر *تاملات در فلسفهٔ اولی*[20] دکارت به مصنف ارائه کرد. این دوره در پروردن ذهن هابز و در تعیین دلبستگیهای فلسفیش اهمیتی بسزا داشت. هنگامی که دل به فلسفه نهاد، پا به میانسالی گذاشته بود؛ ولی اندیشهٔ یك دستگاه (سیستم) فلسفی را در خیال بست و طرح عرضهٔ آن را در سه بخش ریخت. درواقع امر، خاطرش ابتدا سخت به مسائل اجتماعی و سیاسی مشغول بود، و در ۱۶۴۰ *عناصر قانون طبیعی و سیاسی*[21] را نوشت که دو بهره‌اش در ۱۶۵۰ به عنوانهای *طبیعت آدمی، یا عناصر بنیادین سیاست*[22] و *دربارهٔ جسم سیاسی*[23] درآمد. متن تمام تصنیف را اف. تونیز[24] در ۱۸۸۹ تصحیح و منتشر کرد.

در ۱۶۴۰ هابز از اندیشهٔ آنکه مبادا ایمنیش در انگلستان به‌سبب معتقدات سلطنت‌طلبانه‌اش درخطر افتد، به فرانسه پناهید. او در ۱۶۴۲، سومین بخش از دستگاه فلسفی طرح‌ریزی شده‌اش را به نام *دربارهٔ شهروندی*[25] در پاریس انتشار داد؛ و هم در پاریس بود که تصنیف نامی خود، یعنی *لویاتان، یا ماده، صورت و قدرت حکومت دینی و ملنی*[26] را نوشت که به سال ۱۶۵۱ در لندن درآمد. در ۱۶۴۹، چارلز اول[27] پادشاه انگلستان را گردن زدند، و بسا که آدمی چشم می‌دارد که هابز می‌بایست در فرانسه مانده باشد، بویژه از آن‌رو که آموزگار چارلز، امیر ویلز[28]، بود که در پاریس به‌حال تبعید می‌زیست. باری، هابز در ۱۶۵۲ با حکومت جمهوری[29] از در آشتی درآمد و در خانهٔ ارل آو دونشرنشیمن و آرام گرفت. برخی آرایی که بنا برمشهور در *لویاتان* پیش کشیده بود با مذاق محافل سلطنت‌طلب پاریس سازگار درنمی‌آمد، و به هرتقدیر جنگ داخلی که دلیل عمدهٔ بیرون ماندن هابز از کشور به‌شمار می‌آمد به پایان رسیده بود. همچنان که سپس خواهیم دید، هابز بروفق

---

16. secondary qualities 17. Galileo 18. Mersenne

۱۹. cartésien؛ وابسته به دکارت و آیین فلسفی او. ـــ م.

20. *Meditationes de prima philosophia* 21. *The Elements of Law, Natural and Politic*

22. *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*

۲۳. *De corpore politico*؛ معنای «جسم سیاسی» بعداً دانسته خواهد شد. ـــ م.

24. F. Tönnies 25. *De cive* 26. *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* 27. Charles I

۲۸. Charles, Prince of Wales؛ پسر چارلز اول. ـــ م.

۲۹. Commonwealth؛ مراد دولت انگلستان است از مرگ چارلز اول در ۱۶۴۹ تا بازگشت خاندان استوارت در ۱۶۶۰. ـــ م.

باورهای سیاسیش می‌توانست هردولت بالفعلی را که زمام کشور را به کف مقتدر خود داشت بپذیرد. پس از بازگشت خاندان استوارت[۳۰] در ۱۶۶۰، هابز از عنایت چارلز دوم برخوردار شد و از او وظیفه می‌گرفت.

در سالهای ۱۶۵۵ و ۱۶۵۸، هابز نخستین و دومین بخش دستگاه فلسفیش را به نامهای *دربارهٔ جسم*[۳۱] و *دربارهٔ انسان*[۳۲] منتشر کرد. تا پایان عمر سرگرم اشتغالهای ادبی بود و ازجمله کلیات هومر را به انگلیسی برگردانید و کتابی دربارهٔ «پارلمنت طویل»[۳۳] نوشت. همچنین به مناقشه بسیار می‌پرداخت. بدین‌سان میان هابز و برَمهال[۳۴]، اسقف دِری[۳۵]، مناظره‌ای ادبی در باب اختیار و ضرورت درگرفت که در آن، هابز از عقیده به موجبیت[۳۶] دفاع می‌کرد. او همچنین درگیر مناقشه‌ای با والیس[۳۷] ریاضیدان بود که رد بر *هندسهٔ هابز*[۳۸] را انتشار داد و خطاهای ریاضی هابز را به نقادی تند کشید. اولیای کلیسا بویژه، به دستاویز ارتداد و الحاد بر هابز می‌تاختند. به هرروی، هابز که هم حکومت جمهوری هم روزگار بازگشت استوارت را به سلامت از سر گذرانده بود، کسی نبود که مناقشات لفظی از پا درش اندازد. تا زمستان سال ۱۶۷۹ زنده ماند و در نود و یك سالگی مرد.[۳۹]

۲. غایت و طبع فلسفه و امتناع آن از هرگونه الهیات

هابز مانند بیکن برغرض عملی فلسفه تأکید می‌ورزد. «*غایت* یا مقصود فلسفه آن است که بتوانیم از اثرها یا معلولهایی[۴۰] که پیشتر دیده‌ایم سود گیریم؛ یا، تا جایی که از عهدهٔ ماده و نیرو و کوشایی برمی‌آید، با گماردن اجسام بر یکدیگر اثرها یا معلولهایی همانند آنهایی که در ذهنمان تصور می‌کنیم برای راحت زندگی بشر فراآوریم.... غایت دانش، توانایی است.... و مقصود هرگونه پژوهش

---

30. Restoration 31. *De corpore* 32. *De homine*

۳۳. Long Parliament: «در تاریخ انگلستان، پارلمنتی که بر ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل یافت، و در دورهٔ جنگ داخلی انگلستان دایر بود. در دسامبر ۱۶۴۸ تصفیه شد، و باقیماندهٔ آن به پارلمنت دنباله معروف گردید. پارلمنت طویل اختیارات مجلس اعیان را لغو کرد، و یك دادگاه عالی برای محاکمهٔ چارلز اول تشکیل داد، که شاه را محکوم به اعدام نمود. بعداً مجلس اعیان و سلطنت را لغو کرد. الیور کرامول در ۱۶۵۳ آن را منحل نمود، ولی در ۱۶۵۹ دوباره برقرار شد. سرانجام در ۱۶۶۰ انحلال قطعی یافت.» (*دایرةالمعارف فارسی*)

34. Bramhall 35. Derry 36. determinism 37. Wallis 38. *Elenchus geometriae hobbinae*

۳۹. دابلیو. مولزورث (W. Molesworth) دو مجموعه از مصنفات هابز را ویراست: یك مجموعه در پنج مجلد به نام:

مصنفات فلسفی هابز به‌لاتین *Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit* (1839-45)

و مجموعهٔ دیگر در یازده مجلد به‌نام:

مصنفات انگلیسی تامس هابز *The English Works of Thomas Hobbes* (1839-45)

40. effects

نظری، اجرای عمل یا چیزی است که تحققش لازم آید.»[۴۱] فلسفهٔ طبیعی سودهای آشکار به آدمی می‌بخشد. ولی فلسفهٔ اخلاقی و سیاسی نیز مفید فایدهٔ بسیار است. زیرا زندگی انسان گرفتار بلاهایی ازجمله بلای عظیم جنگ داخلی است که از درك ناکافی آدمیان از قواعد کردار و زندگی سیاسی سرچشمه می‌گیرند. «شناخت این قواعد همان فلسفهٔ اخلاقی است.»[۴۲] هم در زمینهٔ علوم هم در عرصهٔ سیاست، دانش توانایی است.

اما هرچند شناخت فلسفی بدین اعتبار توانایی است که کارکردش یاری رساندن به بهروزی مادی انسان و آرامش و امن اجتماعی است، از این گفته چنین برنمی‌آید که هرگونه شناختی فلسفی است. تاجایی که سخن برسر بنیاد بعید شناخت فلسفی است، هابز تجربه‌باور[۴۳] به‌شمار می‌آید. فیلسوف کارش را با داده‌ها[۴۴]، یعنی با انطباعات حسی[۴۵] که اجسام بیرونی بر ما می‌گذارند، و با خاطره‌های ما از چنین انطباعات می‌آغازد. کار فیلسوف با داده‌های تجربی[۴۶] و با آنچه هابز «معلولها» یا «نمودها»[۴۷] می‌نامد آغاز می‌شود. ولی اگرچه آگاهی بی‌میانجی[۴۸] ما از نمودها یا پدیده‌ها[۴۹] و خاطرهٔ ما از آنها برسازندهٔ شناخت‌اند، و هرچند این آگاهی و خاطره شالودهٔ بعید فلسفه را می‌ریزند، خود درحکم شناخت فلسفی نیستند. «با آنکه دریافت حسی و خاطرهٔ چیزها که نزد انسان و همهٔ آفریدگان زنده مشترك‌اند درشمار شناخت می‌آیند، باز از آنجا که طبیعت آنها را بی‌میانجی به ما داده است و از تعقل[۵۰] حاصل نشده‌اند، فلسفه نیستند.»[۵۱] هرکس می‌داند که خورشید وجود دارد، به این معنی که دارای تجربه‌ای است که «دیدن خورشید» می‌نامیم؛ اما هیچ‌کس نمی‌گوید که چنین شناختی عبارت از شناخت نجومیِ علمی است. به‌همان‌سان، وقوع افعال آدمی را همه می‌دانیم؛ ولی همه دارای شناخت علمی یا فلسفی از افعال آدمی نیستیم. فلسفه با نسبتهای عِلّی[۵۲] سروکار دارد. «فلسفه شناخت معلولها یا نمودهاست بدان‌گونه که به یاری تعقل راستین از روی شناختی که نخست از علتها[۵۳] یا هست شدن[۵۴] آنها داریم تحصیل می‌کنیم. باز، فلسفه شناخت علتها یا هست شدن است به‌سانی که بتوان ابتدا از روی شناختن معلولهایشان حاصل کرد.»[۵۵] فیلسوف معلولها را از روی علتهای شناخته، و علتها را از روی معلولهای شناخته کشف می‌کند. این کشف به‌مدد «تعقل» دست می‌دهد. دلمشغولی فیلسوف نه همان تقریر امور واقع[۵۶]

---

۴۱. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۷. ۴۲. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۸.

43. empiricist 44. data 45. sense-impressions 46. empirical

47. appearances 48. immediate 49. phenomena 50. ratiocination یا reasoning

۵۱. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳.

52. causal relations 53. causes 54. generation

۵۵. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳.

56. facts

تجربی است، یعنی اینکه بگوید این یا آن، امری واقع است یا امری واقع بود؛ بلکه او نتایج گزاره‌ها[57] را می‌جوید که کشفشان از راه تعقل، و نه مشاهده[58]، شدنی است.

پس هنگامی که هابز شناخت را به شناخت امر واقع[59] و شناخت نتیجه[60] بخش می‌کند، مرادش را می‌فهمیم. «شناخت بر دوگونه است: یکی *شناخت امر واقع*، و دیگری *شناخت نتیجهٔ تصدیقات*.»[61] هنگامی که رخداد چیزی را می‌بینم یا دیدن رخدادش را به‌یاد می‌آورم، شناخت امر واقع دارم. هابز می‌گوید که این همان گونه شناختی است که در دادگاه از شاهد می‌خواهند. شناخت «مطلق» است به اعتبار اینکه به وجهی مطلق یا تقریری[62] بیان می‌شود. و «ثبت» شناخت امر واقع را تاریخ می‌نامند، که دوصورت تاریخ طبیعی[63] و تاریخ مدنی[64] به خود می‌گیرد. به‌خلاف، شناخت نتیجه شناخت شرطی[65] یا فرضی[66] است؛ به آن معنی شناخت است که، مثلاً، اگر A راست باشد B نیز راست است. مثال خود هابز را بیاوریم: «اگر شکل عرضه شده دایره باشد، پس هرخط مستقیمی که از مرکزش بگذرد آن را به دو بخش برابر قسمت می‌کند.»[67] این شناختِ علمی است، گونهٔ شناختی که از فیلسوف درخواسته می‌شود، «یعنی از کسی که خواهان تعقل است.»[68] و «دفاتر ثبت علم» همان کتابهایی است که براهین راجع به نتایج گزاره‌ها را دربردارد و «معمولاً به آنها *کتابهای فلسفه* می‌گویند.»[69] بنابراین، شناخت علمی یا فلسفی را می‌توان به شناخت نتایج توصیف کرد. و همچو شناختی همیشه شرطی است: «اگر این چنین است، آن‌چنان است؛ اگر این‌چنین بوده است، آن‌چنان بوده است؛ اگر این‌چنین باشد، آن‌چنان خواهد بود.»[70]

دیدیم که به دیدهٔ هابز فلسفه با تبیین[71] عِلّی سروکار دارد. و مراد او از تبیین علّی، گزارش علمیِ فراگرد[72] هست‌کننده[73] است که به میانجی آن معلولی از نیست به هست می‌آید. ازاینجا برمی‌آید که اگر چیزی باشد که ازطریق فراگرد هست‌کننده به‌وجود نیاید، جزئی از موضوع فلسفه نتواند بود. بنابراین، خدا و براستی هرگونه واقعیت روحانی از فلسفه کنار نهاده می‌شود. «موضوع فلسفه، یا زمینهٔ موردبحث فلسفه عبارت است از هرجسمی که از آن تصور هست شدن حاصل کنیم، و با مشاهده‌اش بتوانیم با اجسام دیگر قیاسش کنیم، یا آنکه پذیرای ترکیب و تجزیه باشد؛ یعنی هرجسمی که می‌توان شناختی از هست شدن یا خواصش داشت.... از این‌رو فلسفه مانع الهیات

---

57. propositions 58. observation 59. knowledge of fact
60. knowledge of consequence

۶۱. *لویاتان*، ۳، ص ۷۱.

62. assertoric 63. natural history 64. civil history 65. conditional
66. hypothetical

۶۷. همان جا. ۶۸. همان جا. ۶۹. همان جا. ۷۰. *لویاتان*، ۳، ص ۵۲.

71. explanation 72. process 73. generative

است؛ مقصودم عقیده به خدایی جاویدان، هست نشدنی و فهم‌ناپذیر است که در او نه چیزی تقسیم و ترکیب می‌شود و نه پیدایش و حدوثی متصور است.»[۷۴] فلسفه همچنین مانع تاریخ است، زیرا «چنین شناختی بنایش تنها بر تجربه (خاطره) یا حجیت[۷۵] است نه بر تعقل.»[۷۶] و شبه‌علومی مانند اخترگویی[۷۷] را نمی‌توان به حوزهٔ فلسفه راه داد.

بنابراین، فلسفه جویای علل و خواص اجسام است. و این سخن بدان معنی است که فلسفه با اجسام متحرك سروکار دارد. زیرا حرکت «یگانه علت کلی» است که «علت دیگری جز حرکت نمی‌توان برایش قائل شد؛» و «گونه‌گونی همهٔ شکلها از گونه‌گونی آن حرکتهایی برمی‌خیزد که شکلها از آنها ساخته شده‌اند.»[۷۸] هابز می‌گوید که گزارش او دربارهٔ طبع و موضوع فلسفه چه‌بسا برای همگان پذیرفتنی نباشد. بعضی خواهند گفت که چون پای تعریف به‌میان آید، هرکس مختار است که فلسفه را به دلخواه خویش تعریف کند. این گفته راست است، «هرچند اثباتش را دشوار نمی‌بینم که تعریف من با عقل سلیم همهٔ آدمیان سازگار درمی‌آید.»[۷۹] ولیکن هابز می‌افزاید کسانی که گونهٔ دیگری از فلسفه را می‌جویند، باید مبادی[۸۰] دیگری را اختیار کنند. اگر مبادی خود او اختیار شود، فلسفه همان است که او تصور می‌کند.

بنابراین، فلسفهٔ هابز ماده‌باورانه[۸۱] است به‌اعتبار آنکه جز اجسام چیزی را به دیده نمی‌گیرد. و تا جایی که طرد خدا و همهٔ روحانیات از فلسفه صرفاً نتیجهٔ تعریفی اختیاری است، ماده‌باوری[۸۲] او را می‌توان روشن‌مندانه[۸۳] خواند. هابز نمی‌گوید که خدا نیست، بلکه می‌گوید که خدا موضوع فلسفه نیست. درعین‌حال، به گمان من خطایی فاحش است که هابز را قائل به همین قول صرف بپنداریم که بنابر کاربرد او از واژهٔ «فلسفه»، وجود و ماهیت خدا درشمار مضامین فلسفی نمی‌آیند. نزد او فلسفه و تعقل هم‌مصداق[۸۴] هستند؛ و از اینجا برمی‌آید که الهیات، ناعقلانی است. او از هرباره امر متخیل[۸۵] را با امر متصور[۸۶] یکسان می‌شمرد و از این یکسانی نتیجه می‌گرفت که حصول تصور[۸۷] امر نامتناهی[۸۸] یا نامادی ممتنع است. «هرآنچه تخیل می‌کنیم *متناهی*[۸۹] است. بنابراین، هیچ تصور یا مفهومی از آنچه نامتناهی می‌نامیم وجود ندارد.»[۹۰] لفظی چون جوهر *ناجسمانی*[۹۱] به‌همان اندازه

---

۷۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰.

75. authority

۷۶. همان، ص ۱۱.

77. astrology

۷۸. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۷۰-۶۹. ۷۹. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۲.

80. principles 81. materialistic 82. materialism 83. methodological

84. coextensive 85. the imaginable 86. the conceivable 87. idea

88. the infinite 89. finite

۹۰. *لویاتان*، ۳، ص ۱۷.

91. incorporeal substance

تناقض‌آمیز است که جسم *ناجسمانی* یا *چهارگوشهٔ* مدور. الفاظی از این‌گونه «بی‌معنی»اند.[۹۲] براستی، هستند کسانی که می‌پندارند آنها را می‌فهمند؛ ولی کارشان تنها آن است که کلمات را پیش خود تکرار می‌کنند بی‌آنکه مدلولشان را بواقع فهم کنند. زیرا آن کلمات هیچ مدلولی ندارند. هابز به‌تصریح می‌گوید که کلماتی چون *اقنومی*[۹۳]، *استحالهٔ* جوهر[۹۴]، *حال ابدی*[۹۵] و مانند آن «دلالت برهیچ چیز ندارند.»[۹۶] «کلماتی که از آنها چیزی جز صوتشان برایمان تصورپذیر نیست، کلماتی هستند که آنها را *محال*، *بی‌معنی* و *لغو* می‌نامیم. و ازاین‌رو اگر کسی با من سخن از *چهارگوشهٔ مدور*... *یا جواهر نامادی*[۹۷]... یا *اتباع آزاد* بگوید... نمی‌گویم که او برخطاست، بلکه می‌گویم که کلماتش عاری از معنی یا محال‌اند.»[۹۸] تصریح هابز درباب این نکته بسیار است که الهیات، چنانچه به‌منزلهٔ علم یا مجموعه‌ای سامانمند از گزاره‌های صادق عرضه شود، محال و نامعقول است. و این سخن گویای بسی بیشتر از آن است که کسی قصد داشته باشد توجهش را در فلسفه به قلمرو جسمانیات منحصر کند.

درعین‌حال، نمی‌توان با دلی آسوده بحق نتیجه گرفت که هابز ملحد[۹۹] است. براستی، تحلیل تجربه‌باورانه‌اش از معنای نامها بظاهر می‌رساند که سخن گفتن دربارهٔ خدا یکسره یاوه‌گویی است و اعتقاد کار عاطفه[۱۰۰] است و بس، یعنی از نگرشی عاطفی[۱۰۱] برمی‌خیزد. ولی گفتهٔ هابز دقیقاً همین معنی نیست. او درباب دین طبیعی می‌گوید که کنجکاوی یا اشتیاق به شناخت علتها، آدمی را بطبع به تصور علتی می‌کشاند که خودش علتی ندارد، «چندان که ژرف‌کاوی در علل طبیعی ممکن نمی‌شود مگرآنکه انسان براین باور بگراید که خدایی یکتا و جاویدان هست، هرچند نتواند تصوری فراخور ماهیت او در ذهن خویش حاصل کند.»[۱۰۲] زیرا «ممکن است کسی با دیدن چیزهای دیدنی جهان و سامان ستایش‌انگیزشان علتی برایشان تصور کند که آدمیان نام خدا برآن می‌گذارند، و با این‌همه هیچ‌گونه تصوری یا صورتی مخیل[۱۰۳] از او در ذهنش نداشته باشد.»[۱۰۴] به سخن دیگر، هابز بر فهم‌ناپذیری[۱۰۵] خدا تاکید می‌ورزد. واژه‌ای چون «نامتناهی» که به خدا اسناد می‌کنند نمودار هیچ تصور محصلی از خدا نیست، بلکه از ناتوانی ما در تصور کردن او حکایت دارد. «از این‌رو، نام

---

۹۲. *لویاتان*، ۳، ص ۲۷.

93. hypostatical 94. transubstantiate 95. eternal-now

۹۶. *لویاتان*، ص ۵-۳۴.

97. immaterial substances

۹۸. همان، ص ۳-۳۲.

99. atheist 100. emotion 101. emotive

۱۰۲. *لویاتان*، ۳، ص ۹۲.

103. image

۱۰۴. همان، ص ۹۳.

105. incomprehensibility

خدا برای آن به‌کار نمی‌رود که ما را به تصور خدا برساند چرا که خدا فهم‌ناپذیر[۱۰۶] است و عظمت و قدرتش در تصور نمی‌گنجند، بلکه برای این به‌کار می‌رود که او را ارج بنهیم.»[۱۰۷] به‌همان‌سان الفاظی چون *روح* و *ناجسمانی* در ذات خود فهمیدنی نیست. «و بنابراین کسانی که از راه تأمل به تصدیق خدای یکتا و نامتناهی و هُمه‌توان و جاویدان می‌رسند، بیشتر ترجیح می‌دهند که فهم‌ناپذیری خدا را اذعان بدارند تا آنکه نخست صفت *روح ناجسمانی* را در تعریف ماهیتش بیاورند و سپس اقرار کنند که تعریفشان نافهمیدنی است. یا اگر خدا را به چنین صفت می‌خوانند، از سر جزمیت و به نیت تفهیم ماهیت خدا نیست، بلکه از روی *پارسایی* است: می‌خواهند به میانجی توصیف خدا به صفات و آیات، او را عزت بخشند و از لوث اجسام دیدنی بپیرایند.»[۱۰۸] و اما دربارهٔ وحی و الهام مورد اعتقاد مسیحیان که بیانش در کتاب مقدس آمده است، باید گفت که هابز منکر وجود وحی و الهام نیست، ولی در تفسیرش براصطلاحات متداول دراین زمینه، همان مبادی را به‌کار می‌بندد. کلمهٔ روح یا برجسمی لطیف و سیال دلالت دارد یا کاربردش مجازی است یا یکسره فهم‌نشدنی است. «زیرا ذات خدا فهم‌ناپذیر است؛ یعنی هیچ نمی‌فهمیم که او چیست، بلکه تنها می‌دانیم که او هست. پس صفاتی که به او می‌دهیم برای آن نیست که به یکدیگر بگوییم که *او*چیست یا دربارهٔ ذاتش اظهار عقیده کنیم. بلکه اسناد صفات به خدا نمودار آرزوی ماست به ارج نهادن او به یاری نامهایی که پیش خودمان بسیار ارجمندشان می‌انگاریم.»[۱۰۹]

برخی شارحان دراین سخنان استمرار و تشدید گرایشی را دریافته‌اند که پیشتر نزد اندیشمندان قرن چهاردهم مانند ویلیام اکمی[۱۱۰] و اصحاب نهضتی که او برجسته‌ترین نماینده‌اش به‌شمار می‌رفت آشکار بود. اینان برآن می‌گراییدند که میان الهیات و فلسفه تمایزی واضح بگذارند و هرگونه الهیات، ازجمله الهیات طبیعی، را به حیطهٔ ایمان واگذارند، به‌نحوی که گفتار فلسفه دربارهٔ خدا کم یا هیچ باشد. و البته گفتنی به سود این تفسیر بسیار است. همچنان که دیدیم، هابز تمایز مشهور و متداول در قرون وسطی را میان شناختن هستی خدا و شناختن چیستی او به تصریح به‌کار می‌برد. اما حکیمان لاهوتی و فیلسوفان قرون وسطی که براین تمایز تکیه می‌کردند، باور داشتند که خدا جوهر ناجسمانی و روح نامتناهی است. و این معنی هم دربارهٔ نویسنده‌ای چون قدیس توماس آکویناس[۱۱۱] راست می‌آید که کاربرد چنان تمایزی را با اعتقاد به شناخت فلسفی ولو

---

106. incomprehensible

۱۰۷. *لویاتان*، ۳، ص ۱۷.
۱۰۸. *لویاتان*، ۳، ص ۹۷.
۱۰۹. *لویاتان*، ۳، ص ۳۸۳.
۱۱۰. William of Ockham (۱۳۰۰?-۱۳۴۹)، فیلسوف مدرسی انگلیسی، متولد در اکم. — م.
۱۱۱. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۷٤): «فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفهٔ مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، و واضع دستگاه فلسفیی که پاپ لئوی هجدهم فلسفهٔ رسمی مذهب کاتولیك اعلام کرد.» (*دایرة‌المعارف فارسی*)

قیاسی[112] خدا تلفیق کرد و هم دربارهٔ فیلسوفی از قرن چهاردهم مانند ویلیام آکمی که آشکارا براین رای بود که فلسفه را نمی‌رسد که سخن چندانی دربارهٔ خدا بگوید. لیکن هابز گویا جسمانیت[113] خدا را تصدیق داشته است، دست‌کم اگر بتوان از روی گفته‌هایش در مناظره با اسقف برمهال چنین حکمی کرد. زیرا آنجا او صراحت دارد که خدا «روح جسمانی بسیار محض و بسیار بسیط است» و «ثالوث اقدس[114] و اقانیم آن، همان یگانه روح جسمانی محض و بسیط و جاویدان‌اند.»[115] عبارت «روح جسمانی بسیط» به دیدهٔ نخست تناقض در لفظ می‌نماید. ولی جسم محض و بسیط «جسمی است که در همه جایش برگونهٔ یکسان باشد.»[116] و روح عبارت است از «جسم لطیف، سیال، شفاف، و نامرئی.»[117] پس اگر این معانی را بر الفاظ پیشگفته بار کنیم، تناقض از میان برمی‌خیزد. اما دراین مورد، جسمانیت خدا محل تصدیق است. البته معنای این گفته آن نیست که خدا دارای کیفیات دومین است؛ بلکه این است که دارای اندازه[118] است. «از *جسمانی* مرادم جوهری دارای اندازه است.»[119] و اندازه، چنانکه خواهیم دید، همان امتداد[120] است. بنابراین، خدا امتداد نامتناهی و نامرئی است. و قول به این حکم بسیار بیشتر از گفتن آن است که خدا فهم‌ناپذیر است و به‌سبب فهم‌ناپذیریش، فلسفه هیچ چیز درباره‌اش نمی‌تواند بگوید. هابز در دفاع از نظریه‌اش نه فقط به ترتولیانوس[121]، بلکه همچنین به کتاب مقدس استناد می‌جوید. اگر فرض گیریم که او در این باب سخن به جد می‌گوید، نمی‌توان ملحدش خواند، مگر آنکه اصطلاح «ملحد» را شامل کسی بدانیم که وجود خدا را تصدیق می‌دارد ولی انکار می‌کند که خدا جوهر نامتناهی ناجسمانی است. و به نظر هابز تصدیق وجه دوم، خود به‌منزلهٔ الحاد[122] است؛ زیرا گفتن اینکه خدا جوهر ناجسمانی است، در حکم آن است که بگوییم خدا نیست، چرا که جوهر بضرورت جسمانی است.

۳. تقسیمات فلسفه

به‌هرروی، اگر بگوییم که فلسفه منحصراً با اجسام و خواص و علل آنها سروکار دارد، مراد این نیست که فلسفه منحصراً با اجسام به‌معنای عادی سروکار دارد و با آنچه علوم طبیعی می‌نامیم

---

112. analogical   113. corporeality

۱۱۴. Trinity: «در مسیحیت، سه‌گانگی خدا از جهت شخصیت، درعین اینکه طبیعت او واحد است. این سه شخصیت عبارت‌اند از پدر، پسر (که در عیسی تجسد یافت)، و روح‌القدس، و انها را اقانیم ثلاثه یا اقنومهای سه‌گانه خوانند.» (*دایرة‌المعارف فارسی*)   ۱۱۵. همان، ٤، ص ۳۰٦.   ۱۱٦. همان، ص ۳۰۹.   ۱۱۷. همان جا.

118. magnitude

۱۱۹. همان، ص ۳۱۳.

120. extension

۱۲۱. Tertullian (؟۱٦۰-۲۳۰)، حکیم لاهوتی رومی. — م.

122. atheism

هم‌مصداق[۱۲۳] است. «زیرا هنگام کاوش درپی هست شدن و خواص اجسام، دو گونهٔ اصلی و بسیار متفاوت از جسم می‌یابیم.»[۱۲۴] یکی جسم *طبیعی*[۱۲۵] نام دارد، چون که ساختهٔ طبیعت است؛ دیگری حکومت[۱۲۶] نامیده می‌شود و «ساختهٔ اراده‌ها و همداستانی انسانهاست.»[۱۲۷] بدین‌سان فلسفه را می‌توان به دو بخش فرعی طبیعی و مدنی[۱۲۸] قسمت کرد. فلسفهٔ مدنی باز به بخشهای فرعیتر قسمت می‌شود. زیرا برای فهم سرشت و کارکرد[۱۲۹] و خواص یك حکومت، باید نخست گرایشها و انفعالها[۱۳۰] و شیوه‌های کردار انسان را فهمید؛ و آن بخش از فلسفه که به این موضوع می‌پردازد *اخلاق*[۱۳۱] نام دارد، و بخشی که موضوعش تکالیف مدنی انسان است *سیاست*[۱۳۲] نامیده می‌شود یا تنها اصطلاح کلی *فلسفهٔ مدنی* را به خود می‌گیرد. از این تحلیل موضوع فلسفه، تقسیم عنوانهایی برمی‌آید که هابز برای شرح فلسفی دستگاه‌مند[۱۳۳] خویش برگزید: رسایل *دربارهٔ جسم* به اجسام طبیعی، *دربارهٔ انسان* به گرایشها و انفعالها و شیوه‌های کردار انسان، و *دربارهٔ شهروندی* به حکومت و تکالیف مدنی آدمی می‌پردازد.

باری، این تقسیم کامل نیست. هابز در اهدانامهٔ *دربارهٔ شهروندی* می‌گوید همان‌گونه که دریاهای بریتانیا و اطلس و هند اقیانوس را برمی‌سازند، هندسه و فیزیك و اخلاق نیز بر سازندهٔ فلسفه‌اند. اگر معلولهای پدیدآوردهٔ جسمی متحرك را به دیده گیریم و توجهمان را تنها به حرکت جسم معطوف کنیم، می‌بینیم که حرکت یك نقطه، خط و حرکت یك خط، سطح را به‌وجود می‌آورد و جز آن. و از این بررسی، «آن بخش از فلسفه که هندسه نام دارد» پدید آمد.[۱۳۴] سپس، هنگامی که اجسام را همچون کلهایی به لحاظ آوریم، می‌توانیم معلولهای فراآوردهٔ یك جسم متحرك را در جسم متحرك دیگر ملاحظه کنیم. و بدین منوال می‌توان علمی[۱۳۵] درباب حرکت پرورد. همچنین می‌توان معلولهایی را که حرکت اجزای یك جسم فرامی‌آورد ملاحظه کرد. می‌توان، بمثل، به شناسایی طبع کیفیات دومین و پدیده‌هایی چون نور نایل آمد. و این «ملاحظات آن بخش از فلسفه را دربر می‌گیرند که به فیزیك نامبردار است.»[۱۳۶] سرانجام، می‌توان حرکات ذهن مانند خواهش،

---

123. coextensive

۱۲۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۱.

125. natural body 126. commonwealth

۱۲۷. همان جا.

128. civil 129 function 130. affections 131. ethics 132. politics
133. systematic

۱۳۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۷۱.

135. science

۱۳۶. همان، ص ۷۲.

بیزاری، امید، خشم و جز آن، و علتها و معلولهایشان را به دیده گرفت. و آن‌گاه فلسفهٔ اخلاقی[۱۳۷] به دست می‌آید.

کاملترین تقسیمی که هابز از موضوع فلسفه به‌دست می‌دهد، از کاربرد تعریف علم یا شناخت فلسفی به‌منزلهٔ «شناخت نتایج» مشتق می‌شود.[۱۳۸] دوبهرهٔ عمدهٔ این تقسیم عبارت‌اند از شناخت نتایج حاصل از اعراض[۱۳۹] اجسام طبیعی و شناخت نتایج برآمده از اعراض اجسام سیاسی[۱۴۰]. نام بهرهٔ نخستین، فلسفهٔ طبیعی و نام بهرهٔ دوم، سیاست یا فلسفهٔ مدنی است. در سیاست، زمینهٔ پژوهش ما چیزهایی است که از تأسیس حکومتها برمی‌آیند، نخست به لحاظ حقوق و تکالیف حاکم، و دوم از حیث تکلیف و حقوق اتباع. فلسفهٔ طبیعی دربرگیرندهٔ شمارهٔ چشمگیری از تقسیمات و تقسیمات فرعی فراتری است. اگر نتایجی را بررسیم که از اعراض مشترك در همهٔ اجسام یعنی کمیت و حرکت برمی‌آیند، یا «فلسفهٔ اولی»[۱۴۱] حاصل می‌شود، چنانچه کمیت و حرکت را در وجه نامتعین[۱۴۲] بنگریم یا ریاضیات، چنانچه نتایج برآینده از کمیت و حرکت به شکل و عدد تعین یابند، یا نجوم یا مکانیك، برحسب انواع خاص اجسامی که به دیده می‌گیریم. اگر نتایج برآمده از کیفیات اجسام را بپژوهیم، فیزیك به دست می‌آید. و فیزیك را به نوبهٔ خود می‌توان برحسب انواع گوناگون اجسام مورد لحاظ بخش کرد. بمثل، مطالعه در نتایج حاصل از انفعالات[۱۴۳] انسانها، علم اخلاق را به بار می‌آورد که بنابرآنچه گفتیم زیر عنوان کلی فلسفهٔ طبیعی رده‌بندی می‌شود، زیرا موجود انسانی جسمی طبیعی است نه جسمی صناعی[۱۴۴] به‌معنایی که حکومت جسمی صناعی است.[۱۴۵]

۴. روش فلسفی

توصیف شناخت فلسفی یا علم به «شناخت نتایج تصدیقات»، افزوده براین قول که همچو شناختی فرضی یا شرطی است، بطبع گویای آن است که هابز اهمیت بسیاری به قیاس یا استنتاج[۱۴۶]، یعنی به روش ریاضی، می‌داد. و از گفتهٔ برخی از مفسران چنین برمی‌آید که به عقیدهٔ هابز فلسفه عبارت است، یا به سخن بهتر باید عبارت باشد، از یك دستگاه[۱۴۷] صرفاً قیاسی یا استنتاجی[۱۴۸]. تکیه براصالت عقل یا تعقل و استدلال[۱۴۹] که ویژگی ماهوی فلسفه است، برحسب ریاضی توصیف

---

137. moral philosophy

۱۳۸. بسنجید با *لویاتان*، ۳، ص ۳-۷۲.

139. accidents　140. political bodies　141. first philosophy　142. indeterminate
143. passions　144. artificial

۱۴۵. مطالعهٔ نتایج برآمده از کیفیات آدمیان به‌طور خاص، علاوه براخلاق مشتمل برمطالعهٔ کارکردهای کلام است. مثلاً مطالعهٔ فن اقناع مفید صناعت خطابه (rhetoric)است درحالی که مطالعهٔ صناعت استدلال و تعقل، منطق (logic) را حاصل می‌آورد.

146. deduction　147. system　148. deductive　149. reasoning

می‌شود. «از *تعقل* معنای محاسبه[۱۵۰] را می‌خواهم.»[۱۵۱] و هابز می‌افزاید که محاسبه یعنی جمع و تفریق کردن، اصطلاحاتی که آشکارا عملیات حسابی را می‌رسانند. گفته‌اند که هابز می‌خواست استنتاج از تحلیل حرکت و کمیت را شالودهٔ کل دستگاه فکریش بنهد، هرچند بواقع در برآوردن نیتش کام نیافت. او از حیث پافشاریش بر کارکرد و غایت عملی فلسفه یا علم، همانند بیکن بود؛ ولی پنداشتنش در باب روش خاصی که باید در فلسفه به‌کار گرفت با پنداشت بیکن دراین باره فرق بسیار داشت. بیکن برآزمایش[۱۵۲] تکیه می‌کرد، درحالی که هابز نظر مساعدی به آزمایشگران[۱۵۳] نداشت؛ و دربارهٔ روش، بر اندیشه‌ای می‌رفت که آشکارا به اندیشهٔ عقل‌باوران[۱۵۴] برّ اروپا مانند دکارت می‌مانست.

چنین تفسیری برپنداشت هابز دربارهٔ روش فلسفی، حاوی حقیقت بسیاز است. اما به گمان من بینشی زیاده ساده‌انگارانه است و نیاز به قید و وصف دارد. یك دلیلش آنکه هابز بیقین هرگز از خیالش نگذشت که می‌تواند کار خود را با تحلیل تجریدی[۱۵۵] حرکت آغاز کند و سپس به شیوهٔ استنتاجی پیش برود بی‌آنکه از تجربه هیچ مایه برگیرد. او براستی متفکری دستگاه‌ساز بود. باور داشت که میان فیزیك و روانشناسی و سیاست رشتهٔ پیوسته‌ای هست، و بینشی سازوار و دستگاه‌مند دربارهٔ شاخه‌های گوناگون فلسفه در پرتو مبادی کلی امکان‌پذیر است. ولی نیك می‌دانست که نمی‌توان انسان و جامعه را از قوانین تجریدی حرکت استنتاج کرد. اگر چیزی استنتاج شدنی است، این چیز همانا قوانین فرمانروا بر «حرکات» انسان است نه خود انسان. چنانکه پیش از این دیدیم، داده‌هایی حاصل از تجربه هستند که موضوع بعید فلسفه را تشکیل می‌دهند، هرچند شناخت خود این داده‌ها اگر همچون امور واقع صرف به آنها بنگریم، فلسفه به‌شمار نمی‌رود.

پس از آنکه هابز می‌گوید تعقل یعنی محاسبه و محاسبه یعنی جمع و تفریق، در تبیین گفته‌اش می‌افزاید که او این دو لفظ آخر را به‌معنای «تألیف»[۱۵۶] و «تجزیه یا انحلال»[۱۵۷] به‌کار می‌برد. و «روش تجزیه در عرف عام روش *تحلیلی*[۱۵۸] نام دارد، و روش تألیف نامش روش *ترکیبی*[۱۵۹] است.»[۱۶۰] بنابراین، روش فلسفی یا تعقل دربردارندهٔ تحلیل[۱۶۱] و ترکیب[۱۶۲] است. در تحلیل، ذهن از جزئی[۱۶۳] به‌سوی کلی[۱۶۴] یا مبادی نخستین (اولیات)[۱۶۵] پیش می‌رود. برای نمونه، اگر کسی با

---

150. computation

۱۵۱. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳.

152. experiment 153. experimenters 154. rationalists 155. abstract
156. composition 157. division or resolution 158. analytical 159. synthetical

۱۶۰. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ٦٦.

161. analysis 162. synthesis 163. particular 164. universal 165. first principles

تصور طلا ابتدا کند، می‌تواند به یاری تحلیل به تصورات جامد، مرئی، سنگین «و تصورات بسیار دیگری کلیتر از خود طلا برسد؛ و باز ممکن است اینها را تجزیه کند تا آنکه به کلیترین چیزها برسد.... پس نتیجه می‌گیریم که روش وصول به شناخت کلی چیزها صرفاً *تحلیلی* است.»[۱۶۶] در ترکیب، به‌خلاف، ذهن از مبادی، یا علل کلی می‌آغازد و به ساختن معلولهای ممکن آنها می‌پردازد. تمام فراگرد تعیین یا کشف نسبتهای عِلّی و بنیاد نهادن تبیین‌های عِلّی ــ روش ابداع، به‌تعبیر هابز ــ پاره‌ای تحلیلی و پاره‌ای ترکیبی است. و اما اگر بخواهیم مصطلحات آشناتری به‌کار بریم، باید گفت که پاره‌ای استقرایی[۱۶۷] و پاره‌ای قیاسی یا استنتاجی[۱۶۸] است. به گمان من، هابز در اندیشهٔ روشِ ساختن فرضیه‌های تبیین‌گر[۱۶۹] و استنتاج نتایج آنها بود. اینکه می‌گوید معلولهای استنتاج شده معلولهایی «ممکن»اند، دست‌کم در زمینهٔ آنچه علوم فیزیکی[۱۷۰] می‌نامیم، نشان می‌دهد که او تا اندازه‌ای از خصلت فرضی نظریه‌های[۱۷۱] تبیین‌گر آگاه بود.

هابز میان روش ابداع[۱۷۲] و روش تعلیم یا برهان[۱۷۳] تمیز می‌نهد. ما به هنگام کاربرد روش دوم، با مبادیِ نخستین آغاز می‌کنیم که نیازمند تبیین‌اند نه برهان، زیرا مبادی نخستین را نمی‌توان مبرهن داشت، و سپس از راه استنتاج به نتایج می‌رسیم. «از این‌رو، روش برهان یکسره ترکیبی است و از آن‌گونه سامان کلامی فراهم می‌آید که با گزاره‌های نخستین یا کلیترین گزاره‌های بدیهی آغاز می‌شود و آن‌گاه از راه ترکیب مداوم گزاره‌ها به قیاسهای صوری[۱۷۴] می‌رسد تا اینکه سرانجام پژوهنده برصدق نتیجهٔ مطلوب آگاهی می‌یابد.»[۱۷۵]

شاید همین آرمان برهان مداوم انگیزندهٔ این گمان بوده است که هابز آهنگ ساختن یك دستگاه استنتاجی محض را داشت. و اگر براین دیدگاه پای فشریم، ناچار از گفتن آنیم که او دست‌کم در بخشی از کوشش خود نامراد ماند. ولی در ارزیابی آنچه هابز در طلبش می‌کوشید، شرط عقل آن است که ببینیم او دربارهٔ روش یا روشهایی که به‌کار می‌بندد براستی چه می‌گوید.

هابز بی‌گفتگو بر وامی که علم و انسان به ریاضیات دارند تأکید می‌کند. «زیرا هرمددی که به زندگی انسان می‌رسد، از رصد کردن آسمان گرفته تا توصیف زمین، از نمایش عددی زمان گرفته تا آزمایشهای دیرین دریانوردی، و سرانجام، همهٔ چیزهایی که مایهٔ تفاوت زمانهٔ کنونی از سادگی ناپیراستهٔ روزگار باستان می‌شود، همه را باید وامی شمرد که ما به هندسه داریم.»[۱۷۶] برای نمونه، پیشرفت نجوم به دستیاری ریاضیات ممکن گشت، و بدون ریاضیات هیچ پیشرفتی رخ نمی‌داد. و

---

۱۶۶. همان جا.

167. inductive 168. deductive 169. explanatory hypotheses 170. physical sciences 171. theories 172. invention 173. demonstration 174. syllogisms

۱۷۵. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۸۱. ۱۷۶. *دربارهٔ شهروندی*، اهدانامه، ۲، ص ۴.

سودهای حاصل از علوم کاربستی[۱۷۷] نیز وامدار به ریاضیات است. اگر فیلسوفان اخلاقی بر خود رنج می‌نهادند تا طبع انفعالات و افعال آدمی را به همان وضوحی مسلم بدارند که ریاضیدانان «طبع کمیت را در شکلهای هندسی» می‌فهمند،[۱۷۸] امکان می‌یافتیم که جنگ را ازمیان برداریم و صلحی پایدار برقرار سازیم.

این گفته می‌رساند که پیوندی نزدیك بین ریاضیات و فیزیك هست. و درواقع، هابز براین پیوند اصرار می‌ورزد. «سعی پژوهندگان فلسفهٔ طبیعی بیهوده است مگر آنکه بنای کارشان را بر هندسه بگذارند؛ و آن گروه از نویسندگان یا گویندگان فلسفهٔ طبیعی که از هندسه ناآگاهند، جز تباه کردن وقت خوانندگان و شنوندگانشان کاری نمی‌کنند.»[۱۷۹] ولی معنای این سخن آن نیست که هابز می‌کوشید تا فلسفهٔ طبیعی را سراسر از تحلیل تجریدی حرکت و کمیت استنتاج کند. هنگامی که به بخش چهارم رسالهٔ *دربارهٔ جسم* به‌نام «فیزیك یا پدیده‌های طبیعت» می‌رسد، می‌گوید تعریفی که در فصل اول از فلسفه داده است باز می‌نماید که دو روش هست: «یکی از هست شدن چیزها به معلولهای ممکنشان، و دیگری از معلولها یا نمودهای چیزها به هست شدن ممکن همان چیزها.»[۱۸۰] او در فصلهای پیشین روش نخست را پیش گرفته است و جز تعاریف و دلالتهای تضمنی[۱۸۱] آنها چیزی را تصدیق نکرده است.[۱۸۲] اکنون برسر آن است که روش دوم را به‌کار بندد، یعنی «از روی نمودها یا معلولهای طبیعت که به حواس می‌شناسیم، شیوه‌های ممکن و نه محرز هست شدنشان را دریابیم.»[۱۸۳] اینك او نه از تعاریف بلکه از پدیده‌ها یا نمودهای محسوس آغاز می‌کند و علل ممکن آنها را می‌جوید.

پس چنانچه هابز به وجود رابطه‌ای میان کاربرد این دو روش و تعریف خودش از فلسفه قائل است، خلاف عقل است که توسل او را به مصالح تجربی تازه بر «ناکامی» در برآوردن مقصودش حمل کنیم. و دراین مورد، بستن اتهام ناسازواری و تناقض‌گویی به او، از آن‌رو که هنگام رسیدن به روانشناسی و سیاست‌انگاری کارش را از نو آغاز می‌کند، اتهامی موجه نیست. او البته می‌گوید که برای کسب دانش اخلاق و سیاست به یاری روش ترکیبی، بایسته است که نخست دانش ریاضیات و فیزیك تحصیل کنیم. زیرا روش ترکیبی مستلزم آن است که همهٔ معلولها را همچون نتایج دور و نزدیك مبادی نخستین ببینیم. اما من فکر نمی‌کنم که مراد هابز چندان بیش از این باشد که

---

177. applied sciences

۱۷۸. همان جا. ۱۷۹. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۷۳. ۱۸۰. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۸-۳۸۷.

181. implications

۱۸۲. برای نمونه، برفرض تعریف معینی از حرکت یا تعریف معینی از جسم، حرکت یا جسم بضرورت دارای خواص معینی خواهد بود. ولی بلاواسطه چنین برنمی‌آید که حرکت یا جسم وجود دارد. آنچه برمی‌آید این است که اگر حرکت هست یا اگر جسم هست، دارای چنین خواصی خواهد بود. ۱۸۳. همان، ص ۳۸۸.

می‌خواهد بر وفق طرحی سازمان‌مند، مصادیق مبادی کلی را در موضوعاتی که همواره جزئی‌تر می‌گردند بیابد. نمی‌توان انسانها را از قوانین حرکت استنتاج کرد، ولی می‌توان نخست قوانین حرکت را به خودی‌خود و انطباقشان را برجسم به وجه‌کلی، دو دیگر انطباقشان را بر گونه‌های مختلف اجسام طبیعی بی‌جان و جاندار، و سه دیگر انطباقشان را برآن جسم صناعی که حکومت می‌نامیم، بررسی کرد. به هرروی، هابز می‌گوید اگر روش تحلیلی را به‌کار بندیم، امکان دارد که فلسفهٔ اخلاقی و سیاسی را بدون دانش پیشین ریاضیات و فیزیك بررسی کنیم. گیریم بپرسند که آیا فلان فعل رواست یا ناروا. می‌توانیم مفهوم *ناروا* را به‌مفهوم *امر خلاف قانون*، و مفهوم *قانون* را به مفهوم *فرمان* کسی که دارای قدرت مجبورکننده است «تحلیل کنیم». و مفهوم قدرت مجبورکننده را می‌شود از مفهوم انسانهایی بیرون کشید که این قدرت را به خواست خود برقرار داشته‌اند تا در صلح و آرامش زیست کنند. سرانجام می‌توان به این مبدأ رسید که خواهشها و انفعالات آدمیان برچنان سرشتی است که اگر قدرتی جلوگیر آنان نباشد، پیوسته به ستیز با همدیگر برمی‌خیزند. و «درستی این حال به تجربهٔ هرکس که ذهن خویش را بازجوید دانسته می‌شود.»[۱۸۴] پس با کاربرد روش ترکیبی می‌توان داوری کرد که فعل مورد نظر رواست یا.ناروا. و در سراسر فراگرد «تحلیل» و «ترکیب»، درون حیطهٔ اخلاق و سیاست می‌مانیم بی‌آنکه مبادی دورتری را به میان آوریم. تجربه فراهم‌آورندهٔ داده‌های واقعی است، و فیلسوف می‌تواند به شیوه‌ای دستگاه‌مند باز نماید که چگونه این داده‌ها در نظامی عقلانی[۱۸۵] از علت و معلول به هم پیوسته‌اند بدون آنکه ناچار باشد که علت یا علتها را به علتهای دورتر و کلیتر منسوب بدارد. هابز بی‌شك برآن بود که فیلسوف باید پیوندهای بین فلسفهٔ طبیعی و فلسفهٔ مدنی را نشان دهد. لیکن قول او به استقلال نسبی[۱۸۶] اخلاق و سیاست به روشنی نمودار این معنی است که او هنگام پرداختن به روانشناسی آدمی و زندگی اجتماعی و سیاسی انسان، از نیاز به داده‌های تجربی تازه نیك آگاه بود. من نمی‌خواهم خویشاوندی هابز را با عقل‌باوران برّ اروپا انکار کنم. میان فیلسوفان انگلیسی، هابز از معدود کسانی است که به آفریدن دستگاه‌های فلسفی دست یازیده‌اند. ولی همچنین تأکید این نکته مهم است که او پرستندهٔ متعصب قیاس یا استنتاج محض نبود.

۵. نام‌انگاری هابز

پس دانستیم که نزد هابز، شناخت فلسفی با کلیات و نه صرفاً با جزئیات سروکار دارد. فلسفه جویای شناخت سازوار و دستگاه‌مند نسبتهای عِلّی در پرتو مبادی نخستین یا علتهای کلی است.

---

۱۸۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۷٤.

185. rational 186. relative

درعین‌حال، هابز هنگامی که به نامها[187] می‌پردازد، آشکارا به دیدگاهی نام‌انگارانه[188] قائل است. می‌گوید یکایك فیلسوفان به نشانه‌هایی[189] نیاز دارند تا در یادآوری و فراخوانی اندیشه‌هایشان به آنان یاری دهند؛ و این نشانه‌ها همانا نامهایند. افزون براین، اگر فیلسوفان بخواهند اندیشه‌های خویش را به دیگران برسانند[190]، این نشانه‌ها باید بتوانند به کار علایم دلالت[191] بیایند؛ و هنگامی از عهدهٔ این کار برمی‌آیند که در آنچه «کلام»[192] می‌خوانیم به هم بپیوندند. از این‌رو هابز تعریف زیر را به دست می‌دهد: «*نام* واژه‌ای است که بدلخواه[193] همچون نشانه‌ای به‌کار گرفته می‌شود و می‌تواند در ذهنمان اندیشه‌ای را برانگیزد به‌سان اندیشه‌ای که پیشتر داشته‌ایم، و چون برای دیگران ادا شود برایشان علامتی دال بر اندیشه‌ای است که گوینده پیشتر در ذهنش داشت یا نداشت.»[194] معنای این سخن آن نیست که هرنامی باید نام چیزی باشد. کلمهٔ هیچ دلالت مفهومی[195] برگونه‌ای خاص از چیزی ندارد. ولی از نامهایی که نمودار چیزهایند برخی مختص به یك چیزند (مانند هومر یا *این مرد*)، و پاره‌ای عام و مشترك[196] برای چیزهای بسیارند (مانند مرد یا درخت). نامهای عام را کلی می‌خوانند. یعنی لفظ «کلی» محمولِ نام است نه محمولِ شیئ که نام، نمودار آن است. زیرا نام، نام چیزهای منفرد[197] بسیاری است که به وجه جمعی[198] نگریسته می‌شوند. نه هیچ کدامشان یك کلی است نه هیچ چیز کلیی در جنب این چیزهای منفرد هست. وانگهی، نام کلی نمودار هیچ مفهوم[199] کلی نیست. «واژهٔ *کلی* هرگز نه نام چیز موجودی در طبیعت است نه نام تصوری که در ذهن حاصل می‌شود، بلکه همواره نام گونه‌ای واژه یا نام است؛ چندان که وقتی می‌گویند *آفریدهٔ زنده*، *سنگ*، *روح*، یا هرچیز دیگری *کلی* است، نباید چنین استنباط کرد که انسان، سنگ، و جزآن کلی‌اند یا کلی توانند بود؛ بلکه باید دانست که کلمات آفریدهٔ زنده، سنگ، و جز آن *نامهای کلی* هستند، یعنی نامهایی عام و مشترك برای چیزهای بسیار؛ و مفاهیم مطابق آنها در ذهن عبارت‌اند از صورتهای متصور و متخیل آفریدگان زنده یا دیگر چیزهای جداگانه.»[200] از آنجا که هابز براین می‌گرایید که امر متصور را با امر متخیل یکسان بینگارد، بطبع جایی برای مفهوم یا تصور کلی نمی‌یافت، و لذا کلیت[201] را تنها به نامهای عام حمل می‌کرد. او دربارهٔ درستی کاربرد نامهای عام برای دسته‌های چیزی منفرد، توضیح چندان رسایی به جز ارجاع به

---

187. names 188. nominalist 189. marks 190. communicate 191. signs
192. speech

۱۹۳. هابز اینجا به خصلت قراردادی زبان اشاره دارد. نامها، نشانه‌ها و علایم قراردادی‌اند.

۱۹۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۶.

195. connotation 196. common 197. individual 198. collective
199. concept

۲۰۰. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۲۰.

201. universality

همانندی چیزها نمی‌دهد. «یك نام کلی بر چیزهای بسیار، به‌سبب همانندیشان در نوعی کیفیت یا عرض، می‌افتد.»[۲۰۲] ولی در گزارشِ دیدگاه نام‌انگارانهٔ خود، سخنش فارغ از ایهام است.

هابز مانند ویلیام آکمی[۲۰۳] و دیگر پیشینیان قرون وسطایی، میان نامها یا الفاظ وابسته به «مفهوم نخستین»[۲۰۴] و نامهای وابسته به «مفهوم دومین»[۲۰۵] فرق می‌گذارد. می‌گوید که مصطلحات منطقی چون *کلی*، جنس[۲۰۶]، *نوع*[۲۰۷] و *قیاس صوری* «عبارت‌اند از نامهای نامها و کلامها.» آنها الفاظ وابسته به مفهوم دومین‌اند. واژه‌هایی چون *انسان* یا سنگ نامهایی وابسته به مفهوم نخستین‌اند. شاید چشم بداریم که هابز به پیروی از ویلیام آکمی بگوید که درحالی که الفاظ وابست. به مفهوم دومین نمودار الفاظ دیگرند، الفاظ وابسته به مفهوم نخستین نمودار چیزهایند و الفاظ کلی مفهوم نخستین نمودار گروه پرشماره‌ای از چیزهای منفردند نه البته نمودار یك چیز کلی. ولی این بواقع سخن او نیست. اگرچه می‌گوید که نامهایی مانند «انسان»، «درخت»، «سنگ» «نامهای خود چیزهایند،»[۲۰۸] باری براین نکته پا می‌فشرد که چون «نامهای سامان‌یافته در کلام علایمِ دال بر تصورات ما هستند، آشکار است که علایم دال بر خود چیزها نیستند.»[۲۰۹] نامی چون سنگ علامت دال بریك تصور است، یعنی دال بر یك صورت متصور یا صورت متخیل. اگر بهرام این نام را هنگام گفتگو با بهمن به‌کار می‌برد، نزد بهمن دال بر اندیشهٔ بهرام است. کاربرد عام کلام عبارت است از انتقال نطق ذهنی[۲۱۰] به نطق لفظی[۲۱۱]، یا انتقال رشتهٔ افکار به رشتهٔ کلمات.[۲۱۲] اما اگر «فکر» یا «تصور» صورتی ذهنی باشد، پیداست که کلیت را فقط می‌توان برکلمات حمل کرد. ولی حتی اگر کلمه‌ای یا لفظی کلی مستقیماً به تصوری ذهنی ــ یا چنانکه گاهی هابز می‌گوید، «صورت وهمی»[۲۱۳] ــ دلالت می‌کند، معنای این سخن بضرورت آن نیست که آن کلمه یا آن لفظ کلی هیچ نسبتی با واقعیت[۲۱۴] ندارد. زیرا از آنجا که تصور ذهنی خود پدیدآوردهٔ چیزهاست، کلمه یا لفظ کلی ممکن است نسبتی نامستقیم با واقعیت داشته باشد. یك «فکر» عبارت است از «تصور یا نمود گونه‌ای کیفیت یا عرض یك جسم بیرون ما که معمولاً عین[۲۱۵] نامیده می‌شود. این عین برچشم، گوش، و بخشهای دیگر تن آدمی اثر می‌گذارد و با تاثیر گوناگونش، نمودهایی گوناگون

---

۲۰۲. *لویاتان*، ۳، ص ۲۱.

۲۰۳. برای گزارش آیین ویلیام آکمی دراین باب، رجوع کنید به جلد سوم این *تاریخ*، ص ۵۶.

۲۰۴. first intention؛ مفهوم چیزی (مانند انسان، سنگ) که با گماردن مستقیم یا نخستینِ ذهن بریك شئ منفرد حاصل می‌شود. (فرهنگ وبستر)

۲۰۵. second intention؛ مفهومی (مانند نوع، جنس، سفیدی) که از روی مفهوم نخستین یا با تأمل در آن، تعمیم یا حاصل شده باشد. (فرهنگ وبستر)

206. genus

207. species

۲۰۸. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۷.

۲۰۹. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۷.

210. mental

211. verbal

۲۱۲. *لویاتان*، ۳، ص ۱۹.

213. fiction

214. reality

215. object

فرامی‌آورد. منشاءِ همه‌شان همان است که حس[216] می‌نامیم، زیرا هیچ تصوری در ذهن انسان نیست که نخست کلاً یا جزئاً به میانجی اندامهای حسی پیدا نیامده باشد. ماندهٔ نمودها از آن منشأ سرچشمه می‌گیرند.»[217] بنابراین، هرچند کلیت به کلمات که دال بر «افکار»اند تعلق دارد و بس، نسبت نامستقیمی هست میان گزاره‌های کلی و واقعیت، حتی اگر «واقعیت» را اینجا ناگزیر به معنای عرصهٔ نمودها یا پدیده‌ها بگیریم. براستی فرق بسیاری هست میان تجربه، که هابز آن را با خاطره یکسان می‌شمرد، و علم. هابز دراین باب گفتهٔ مشهوری دارد: «تجربه دربردارندهٔ هیچ چیز به‌وجه کلی نیست.»[218] ولی علم که «کلیت را دربر می‌گیرد»، برپایهٔ تجربهٔ حسی[219] بنیان دارد.

بنابراین، چنانچه بررویهٔ تجربه‌باورانهٔ فلسفهٔ هابز تأکید ورزیم، می‌توانیم حجت آوریم که نام‌انگاری[220] او ضرورتاً به شکاکیت![221]، یعنی به شک دربارهٔ دلالت واقعی گزاره‌های علمی، آلوده نیست. براستی ممکن است چنین برآید که علم با قلمرو پدیده‌ها سروکار دارد. زیرا نمودها فراآورندهٔ صورتهای ذهنی‌اند، و صورتهای ذهنی به واژه‌ها برگردانده می‌شوند که پیوستگیشان در کلام، علم را امکان می‌بخشد. می‌توان گفت که نتایج علم در درون قلمرو پدیده‌ها انطباق‌پذیرند، و فیلسوف یا عالم دربارهٔ هرقلمرو دیگر هیچ سخنی نمی‌تواند بگوید. بربنیادی نام‌انگارانه، نظریه‌های ساخته شده و تبیین‌های عِلّی، همچنان که هابز می‌گوید، فرضی و شرطی‌اند. ولی تحقیق درستی، یا دست کم آزمودن، نتایج علمی در تجربه ممکن است، هرچند هابز که ارج چندانی بر روش آزمایشی[222] درعلم نمی‌نهاد، سخنی از تحقیق‌پذیری[223] به‌میان نمی‌آورد.

با آنکه هابز را نمی‌توان به هیچ‌رو تنها تجربه‌باور شمرد، باری عنصر تجربه‌باوری در اندیشه‌اش بی‌گمان دارای اهمیت است. آنچه او هنگام بحث در فلسفه و علم تأکید می‌کند، استنتاج نتایج از مبادی نخستین است. چنانکه دیدیم، او کاربرد روش تحلیلی یا استقرایی[224] را برای رسیدن به شناخت مبادی به تصریح قبول دارد؛ اما تأکید می‌کند که ویژگی شیوهٔ علمی عبارت از استنتاج نتایج تصدیقات است. و اعتنا به این قول واضح هابز درخور اهمیت است که مبادیی که استنتاج از آنها آغاز می‌شود تعاریف‌اند و تعاریف چیزی جز توضیح معانی کلمات نیستند. تعاریف عبارت‌اند از «تعیین دلالتها» یا «دلالتهای متعین کلمات.»[225] به سخن دقیقتر، تعریف عبارت است از «گزاره‌ای که محمولش[226] اگر ممکن باشد، موضوع[227] را تعیین می‌کند، و اگر ممکن نباشد آن را

---

216. sense

۲۱۷. *لویاتان*، ۳، ص ۱.　　۲۱۸. *طبیعت آدمی*، ٤، ص ۱۸.

219. sense-experience　　220. nominalism　　221. scepticism　　222. experimental

223. verification　　224. inductive

۲۲۵. *لویاتان*، ۳، ص ۲٤ و ۳۳.

226. predicate　　227. subject

با مثال روشن می‌گرداند.»[۲۲۸] تعاریف یگانه مبادی برهان‌اند، و «حقایقی هستند که مبدعان کلام آنها را خودسرانه ساخته‌اند و لذا به برهان درنمی‌آیند.»[۲۲۹]

اگر این گفته را بدان معنی بگیریم که تعاریف چیزی بیش از تعیین[۲۳۰] خودسرانهٔ[۲۳۱] معانی کلمات نیستند، نتایج مشتق از چنین تعاریفی ناگزیر از خودسرانگی‌شان بهره‌مندند. و سپس با گسیختگی میان گزاره‌های علمی و واقعیت روبه‌روییم و تضمینی در کار نیست که گزاره‌های علمی بر واقعیت صدق‌پذیرند. در ایرادهایی که هابز بر *تأملات* دکارت گرفت، عبارت شایان اعتنای زیر را می‌یابیم: «ولی اکنون چه باید گفت اگر تعقل شاید چیزی جز پیوستن و به‌هم رشتن نامها یا اسمها با کلمهٔ *است* نباشد؟ دراین حال، عقل نتایجی نه دربارهٔ طبع چیزها، بلکه فقط دربارهٔ نامهایشان به دست می‌دهد، خواه براستی نامهای چیزها را برحسب قراردادهایی که خودسرانه دربارهٔ معانیشان وضع کرده‌ایم به‌هم بپیوندیم خواه نه. اگر حال چنین باشد، که بسا هست، تعقل به نامها و نامها به تخیل[۲۳۲]، و تخیل شاید، به گمان من، به حرکت اندامهای جسمانی وابسته است.»[۲۳۳] هرچند هابز دراین عبارت به جزم نمی‌گوید که تعقل فقط روابط میان کلمات را برقرار می‌سازد، ولی بیقین به آن اشاره دارد. و جای شگفتی نیست که بعضی مفسران چنین نتیجه گرفته‌اند که به دیدهٔ هابز فلسفه یا علم ناچار متأثر از ذهن‌باوری[۲۳۴] است، و هم آنان از شکاکیت نام‌انگارانهٔ او سخن گفته‌اند.

براستی گاه می‌شود گفته‌های هابز را از دیدگاهی دیگر تفسیر کرد. او بمثل می‌گوید که «حقایق نخستین را آن کسانی خودسرانه ساختند که اول از همه نامها را بر چیزها بار کردند یا آنها را از بار کردن دیگران گرفتند.»[۲۳۵] ولی به هرروی، این سخن را می‌توان بدان معنی گرفت که اگر مردم الفاظ را به معنایی سوای آنچه بواقع برای افاده‌اش ساخته شده‌اند به‌کار می‌برند، گزاره‌ها راست درنمی‌امدند.[۲۳۶] «زیرا، مثلاً، راست است که *انسان آفریده‌ای زنده است*، ولی به همین دلیل است که انسانها خوش داشتند که این هردو نام را برچیزی واحد حمل کنند.»[۲۳۷] اگر لفظ *آفریدهٔ زنده* برای افادهٔ سنگ ساخته شده بود، امکان نداشت که این قول راست درآید که انسان آفریده‌ای زنده است. و آشکارا حال چنین است. باز، هنگامی که هابز می‌گوید دروغ است که بگوییم «تعریف، ماهیت[۲۳۸] هرچیزی است،»[۲۳۹] طرز تعبیری را طرد می‌کند که ارسطو به‌کار می‌برد. و قولی که

---

۲۲۸. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ٤-۸۳. ۲۲۹. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳۷.

230. determination 231. arbitrary 232. imagination

۲۳۳. *ایراد*، ٤.

234. subjectivism

۲۳۵. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳٦. ۲۳٦. هابز اصرار می‌ورزد که صدق و کذب برگزاره‌ها حمل‌پذیرند نه بر خود چیزها. صدق، «خاصیت خود چیز نیست بلکه خاصیت گزارهٔ راجع به چیز است.» (*دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳۵). ۲۳۷. همان جا.

238. essence

۲۳۹. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ٦۰.

بی‌درنگ به دنبالش می‌آید، یعنی «تعریف ماهیت چیزی نیست، بلکه کلامی است که بر تصور ما از ماهیت آن چیز دلالت می‌کند»، به خودی‌خود قولی «شکاکانه»[۲۴۰] نیست. زیرا می‌توان آن را به این معنی گرفت که ما گونه‌ای تصور از ماهیت داریم،[۲۴۱] تصوری که مدلول نام تبیین یافته در تعریف است. افزون براین، می‌توان یادآور شد که وقتی هابز می‌گوید کلمه یك «نام صرف» است، مرادش بضرورت این نیست که تصور مدلول کلمه، فاقد هرگونه نسبتی با واقعیت است. بمثل، هنگامی که هابز اصطلاح ارسطویی «مادهٔ نخستین»[۲۴۲] را به‌کار مقصود خویش می‌گیرد، می‌پرسد که این مادهٔ نخستین یا «هیولای اول»[۲۴۳] چیست، و پاسخ می‌دهد که یك «نام صرف» است.[۲۴۴] ولی بی‌درنگ می‌افزاید: «با این همه نامی که کاربردش بیهوده نیست؛ زیرا دال بر تصوری از جسم است بدون ملاحظهٔ هیچ‌گونه صورتی[۲۴۵] یا عرضی مگر اندازه یا امتداد، و استعداد پذیرفتن صورت، و عرض دیگر.»[۲۴۶] «مادهٔ نخستین» و «جسم عام» به دیدهٔ هابز اصطلاحات معادل‌اند. و هیچ جسم عام وجود ندارد. «بنابراین هیولای اول هیچ است.»[۲۴۷] یعنی، چیزی وجود ندارد که با این نام مطابق درآید. آن لفظ به این اعتبار، یك «نام صرف» است. لیکن بر شیوه‌ای از تصور اجسام دلالت می‌کند؛ و اجسام وجود دارند. پس اگرچه نام، نام هیچ چیزی نیست، باری گونه‌ای نسبت با واقعیت دارد.

باآنکه حکم به شکاکیت هابز حکمی مبالغه‌آمیز است، همچنان راست است که خواه از علت به معلول برویم خواه از معلول به علت، شناختی که حاصل می‌کنیم تنها شناخت معلولهای ممکن یا علتهای ممکن است. یگانه شناخت یقینی که می‌توان به دست آورد، شناخت دلالتهای تضمنی گزاره‌هاست. اگر A به تضمن بر B دلالت کند، پس اگر A صادق باشد، B نیز صادق است.

به‌گمان من، در تفسیر هابز برفلسفه یا علم، رشته‌های گوناگونی از اندیشه هست که او از تمیز روشن آنها فروماند. این نکته که نظریه‌های تبیین‌گر در آنچه «علوم طبیعی» می‌نامیم خصلتی فرضی دارند و ما به بهترین حال فقط می‌توانیم درجهٔ بسیار زیادی از احتمال[۲۴۸] را حاصل کنیم، شاید یك رشته از اندیشهٔ هابز را بازنماید. این معنی که در ریاضیات ما بنای کارمان را برتعاریف می‌گذاریم و دلالتهای تضمنی‌شان را می‌پروریم، چندان که در ریاضیات ناب تنها با دلالتهای

---

240. sceptical

۲۴۱. «ماهیت» یك چیز عبارت است از «آن عرضی که به ازایش اسم معینی را به جسمی می‌دهیم، یا عرضی که موضوع آن را مسمی می‌کند... همچنان که امتداد ماهیت جسم است» (*دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۱۷).

242. first matter

243. materia prima

۲۴۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۱۸.

245. form

۲۴۶. همان جا.

۲۴۷. همان جا.

248. probability

تضمنی صوری[249] سروکار داریم و نه با «جهان واقعی»، رشتهٔ دیگری را باز می‌نماید. و این هردو رشتهٔ اندیشه در تجربه‌باوری طراز نوین دوباره نمایان می‌گردند. اما هابز همچنین متأثر از آرمان یك دستگاه فلسفی قیاسی یا استنتاجی برآیین عقل‌باوران بود. به دیدهٔ او، مبادی نخستین ریاضیات «اصول موضوعه»[250] هستند و نه مبادی نخستین حقیقی، زیرا او آنها را اثبات‌پذیر می‌انگاشت. مبادی نخستینِ فرجامینی،مقدم بر ریاضیات و فیزیك وجود دارند. بنابرعقل‌باوری برّ اروپا، راستی مبادی نخستین را باید به شهود[251] شناخت، و همهٔ گزاره‌هایی که می‌توان از آنها استنتاج کرد بیقین راست خواهند بود. و گاهی گویا از گفتار هابز برمی‌آید که او برچنین اندیشه‌ای است. ولی گاه هست که چنان سخن می‌گوید که انگاری مبادی نخستین یا تعاریف «دلخواهانه»اند، به معنایی که یك تجربه‌باور امروزین ممکن است بگوید که تعاریف ریاضی دلخواهانه‌اند. و سپس نتیجه می‌گیرد که تمام علم یا فلسفه چیزی نیست مگر تعقل دربارهٔ «نامها»، دربارهٔ نتایج تعاریف یا معانیی که دلخواهانه وضع شده‌اند. آن‌گاه با گسیختگی فلسفه از جهان رو به‌رو می‌شویم که برای روح عقل‌باوری برّ اروپا بیگانه بود. وانگهی، نزد هابز تصوری یکپارچه از علم می‌توان یافت که بنابرآن، سیر پرورش‌یابنده‌ای به شیوهٔ استنتاجی از مبادی نخستین آغاز می‌شود که اگر به وجهی هماهنگ ادامه‌اش دهیم، از اختلافهای مهمی که میان، مثلاً، ریاضیات ناب و علوم تجربی هست چشم خواهیم پوشید. و همان‌گاه می‌بینیم که هابز استقلال نسبی اخلاق و سیاست را به این دلیل تصدیق می‌کند که مبادیشان را می‌توان به آزمایش و بدون برگشت به بخشهایی از فلسفه که تقدم منطقی دارند شناخت.

پس اگر این رایها و رشته‌های فکری گوناگون همه باهم در ذهن هابز حاضرند، شگفت نیست که مورخان مختلف برحسب کمی و بیشی تأکیدی که براین یا آن رویهٔ فلسفه‌اش نهاده‌اند، آیینش را دگرگونه تفسیر کرده‌اند. به لحاظ رای کسانی که هابز را «نام‌انگار شکاك» شمرده‌اند، باید گفت که نام‌انگاری او، چنانکه دیدیم، بروشنی بیان شده است، و در نوشته‌هایش می‌شود تأییدی براتهام «شکاکیت» به او سراغ کرد. اما فکر نمی‌کنم که اگر کسی مصنفات هابز را در کلیتشان بنگرد، در دلش بگذرد که «شکاك» سزاوارترین وصفی است که باید به هابز داد. اینکه نام‌انگاری به شکاکیت راه می‌برد یا باید راه ببرد، بی‌گمان محل چون و چراست. ولی هابز خشنودانه نام‌انگاری خود را با دیدگاه‌هایی تلفیق کرد که چندان با آن سازگار درنمی‌آیند. بی‌شك بسیاری از این آشفته‌کاری از کوتاهی در نهادن تمیز کافی میان فلسفه و ریاضیات و علوم تجربی برمی‌خاست که گناهش را نمی‌توان به پای هابز گذاشت. در قرن هفدهم فلسفه و علمِ بروشنی از هم ممتاز نبودند، و اگر هابز دستش نمی‌رسید که آنها را به اندازهٔ کافی ازهم بازشناسد جای شگفتی نیست. ولی البته او با حصر

249. formal 250. postulates 251. intuition

فلسفه به پژوهش در اجسام، کار تمیز را برای خودش حتی دشوارتر از آنکه بود گردانید.

۶. علیت و ماشین‌وارانگاری (مکانیسم)

چنانکه دیدیم، فلسفه جویای کشف علتهاست. هابز از «علت» چه معنایی را می‌خواهد؟ «علت عبارت است از مجموع همهٔ آنچنان اعراض موجود در کارگر[252] و کارپذیر[253] که به‌هم می‌سازند تا معلول مورد نظر را فراآورند؛ یعنی همهٔ آن اعراضی که اگر باهم موجود باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول با آنها وجود دارد، یا اگر یکی از آنها غائب باشد معلول ممکن نیست وجود داشته باشد.»[254] برای فهمیدن این تعریف نخست باید فهمید که مراد هابز از «عرض» چیست. او عرض را به «شیوهٔ تصور[255] ما از جسم» تعریف می‌کند.[256] و این به‌قول او همچنان است که بگوییم «عرض آن قوه‌ای[257] از جسم است که در ما تصوری از خودش را پدید می‌آورد.»[258] بنابراین، اگر ترجیح می‌دهیم که اعراض را «پدیده‌ها» یا «نمودها» بخوانیم، می‌توانیم بگوییم که به دیدهٔ هابز، علت هرمعلول معین عبارت است از مجموع پدیده‌های موجود در کارگر و کارپذیر که به‌هم می‌سازند و معلول را به شیوهٔ زیر فرامی‌آورند. چنانچه تمام دستهٔ پدیده‌ها حاضر باشد، غیبت معلول تصورنکردنی است. و اگر پدیده‌ای در دستهٔ پدیده‌ها غائب باشد، نمی‌توان فراآمدن معلول را تصور کرد. بدین‌سان، علت هرچیزی عبارت است از مجموع همهٔ چنان شرایط موجود در کارگر و کارپذیر که برای هستی آن چیز لازم می‌آیند. اگر جسم A حرکت در جسم B را پدید می‌آورد، A کارگر است و B کارپذیر. بدین منوال اگر آتش دست مرا گرم می‌کند، آتش کارگر است و دست کارپذیر. عرض پدیدآمده در کارپذیر، معلول کنش آتش است. و علت (یعنی تمام علت) این معلول، اگر تعریف را اندکی تغییر دهیم، عبارت است از «مجموع همهٔ اعراض کارگر، به هرشماره‌ای که باشند، و همهٔ اعراض کارپذیر بر روی‌هم، که اگر بنابه‌فرض همه حاضر باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول در همان دم فرامی‌آید؛ و اگر هرکدامشان درکار نباشد، جز این تصور نتوان کرد که معلول فرانیامده است.»[259]

درون «تمام علت»، به‌نحوی که بالا تعریفش آمد، هابز «علت فاعلی»[260] را از «علت مادی»[261] بازمی‌شناسد. علت فاعلی مجموع اعراض درون کارگر یا کارگرهاست که برای فراآوردن معلولی که

---

252. agent 253. patient

۲۵۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۷۷.

255. conception

۲۵۶. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۴.

257. faculty

۲۵۸. همان، ص ۱۰۳. ۲۵۹. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۲-۱۲۱.

260. efficient cause 261. material cause

بالفعل فرامی‌آید لازم‌اند، درحالی که علت مادی مجموع اعراض لازم در کارپذیر است. این هردو علت روی‌هم تمام علت را برمی‌سازند. براستی می‌توان دربارهٔ توان[262] کارگر و توان کارپذیر، یا، به‌عبارت بهتر، دربارهٔ توان فعال[263] کارگر و توان منفعل[264] کارپذیر سخن گفت. ولی این دو به‌طور عینی به ترتیب با علت فاعلی و علت مادی یکسان‌اند، هر چند تعبیر اصطلاحات مختلف از آن جهت است که می‌توان چیزهای یکسان را از دیدگاه‌های مختلف نگریست. مجموع اعراض کارگر چون به نسبت با معلول پیشاپیش فراآمده نگریسته شود، علت فاعلی نام دارد و چون به نسبت با زمان آینده، یعنی به نسبت با معلول فرآینده به‌لحاظ آید، نامش توان‌فعال کارگر است. به‌همان‌سان، مجموع افعال درون کارپذیر علت مادی نامیده می‌شود آن‌گاه که به نسبت با گذشته، یعنی به‌نسبت با معلول پیشتر فراآمده ملحوظ باشد،و توان منفعل کارپذیر نام می‌گیرد هنگامی که به نسبت با آینده نگریسته شود. علتهای به‌اصطلاح «صوری»[265] و «غایی»[266] هردو به علتهای فاعلی تحویل می‌پذیرند. «زیرا هنگامی که می‌گویند که ماهیت هرچیزی علت آن است، چنانکه *عاقل بودن علت انسان است*، سخنشان قابل فهم نیست؛ چرا که هردو یك چیزند، انگاری که بگویند که *انسان بودن علت انسان است* که سخنی شایسته نیست. و با این‌همه، شناخت *ماهیت* چیزی، علت شناخت خود چیز است؛ زیرا اگر نخست بدانم که چیزی *عاقل* است، از اینجا می‌دانم که همان چیز *انسان* است؛ ولی این علت غیر از علت فاعلی نیست. *علت غایی* جایی جز در چیزهای دارای شعور و اراده ندارد؛ و این علت را نیز از این پس ثابت می‌کنم که علتی فاعلی است.»[267] به‌نظر هابز، علیت[268] غایی صرفاً شیوه‌ای است که بدان، علتهای فاعلی از روی عمد در انسان عمل می‌کنند.

در گزارشی که دربارهٔ تحلیل هابز از علیت دادیم، می‌بینیم که او چگونه مصطلحات مدرسی[269] را به‌کار می‌برد و آنها را فراخور فلسفهٔ خودش تفسیر می‌کند یا معانی خاصی برآنها بار می‌کند. از هرباره، تنها علیت فاعلی برایمان باز می‌ماند. اگر تمام علت فاعلی حاضر باشد، معلول فرامی‌آید. براستی، این گزاره بنابرتعریفی که هابز از علت به دست می‌دهد، بضرورت راست است. زیرا اگر معلول فرانمی‌آمد، علت علتی تمام نمی‌بود. افزون براین، «در هردمی که علت تمام باشد، همان دم معلول فرامی‌آید. زیرا اگر فرانیاید، هنوز چیزی کم است که برای فراآوردنش لازم است؛ پس علت، چنانکه فرض می‌شد، تمام نبود.»[270]

هابز از این ملاحظات نتیجهٔ مهمی می‌گیرد. دیدیم که وقتی علت حاضر است، معلول همواره و در دم به دنبالش می‌آید. بنابراین، همینکه علت در کار باشد، معلول از فراآمدن چاره ندارد. بنابراین،

---

262. power 263. active 264. passive 265. formal cause 266. final cause

۲۶۷. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۲-۱۳۱.

268. causality 269. Scholastic

۲۷۰. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۲۳.

معلول بضرورت از علت برمی‌آید. از این‌رو، علت، علتی ضروری[۲۷۱] است. پس نتیجه از این قرار است که «ضرورت[۲۷۲] همهٔ معلولهایی که فراآمده‌اند یا فراخواهند آمد، در چیزهای مقدم برآنهاست.»[۲۷۳] این قول یکباره هرگونه آزادی یا اختیار[۲۷۴] را در آدمی محال می‌شمرد، دست‌کم چنانچه اختیار را متضمن غیبت ضرورت بگیریم. براستی، اگر مختار[۲۷۵] نامیدن فاعل[۲۷۶] صرفاً گویای آن باشد که چیزی او را از فعالیت بازنمی‌دارد، این سخن مفید معنایی است؛ ولی اگر کسی مرادش از صفت «مختار» چیزی باشد فراتر از «آزاد از بازدارندگی حال مخالف، نمی‌گویم که او برخطاست، بلکه می‌گویم که سخنش بی‌معنی، یعنی مهمل است.»[۲۷۷] همینکه علت حاضر باشد، معلول بضرورت از پی می‌آید. اگر معلول از پی نیاید، علت (یعنی تمام علت) حاضر نبوده است. دراین باره، همهٔ سخن همین است.

بنابراین، فلسفه جویای علیت ضروری است؛ زیرا علیت دیگری وجود نتواند داشت. و فعالیت عِلّی عبارت است از فراآمدن حرکت بوسیلهٔ یك کارگر در یك کارپذیر، درحالی که کارگر و کارپذیر هردو جسم باشند. تصوراتی چون آفرینش از هیچ (خلق از عدم)، فعالیت عِلّی نامادی، علتهای مختار، در فلسفه جایی ندارند. سروکار ما تنها با فعل[۲۷۸] اجسام متحرك است بهروی اجسام متحرك همپهلو[۲۷۹]، یعنی با قوانین دینامیك که از روی ضرورت و به طرزی ماشین‌وار[۲۸۰] کار می‌کنند. و این حکم همان اندازه دربارهٔ فعالیت آدمی صادق است که دربارهٔ فعالیت اجسام بی‌شعور[۲۸۱]. راست است که فعالیت عمدی موجودات عاقل با فعالیت اجسام بی‌جان تفاوت دارد؛ و به این لحاظ، کار قوانین برتفاوت است. اما نزد هابز، بازپسین کلام از آنِ موجبیت ماشین‌وارانگارانه (مکانیستی)[۲۸۲] است، خواه در عرصهٔ انسانی خواه در عرصهٔ جز انسانی. از این حیث می‌توان گفت که فلسفهٔ او تلاشی برای دریافتن این نکته است که دینامیك گالیله را تا کجا می‌شود بهمنزلهٔ یك مبداءِ تبیین‌گر پیش برد.

۷. مکان و زمان

اینکه هابز باور داشت که هر معلولی دارای علتی ضروری و مقدم برآن است، بدان معنی نیست که باور داشت که می‌توان از روی یقین تعیین کرد که علت یك رویداد معین چیست. چنانکه پیش از این دیدیم، فیلسوف از معلولها به علتهای ممکن و از علتها به معلولهای ممکن استدلال می‌کند. و

---

271. necessary 272. necessity

۲۷۳. همان جا.

274. freedom 275. free 276. agent

۲۷۷. *لویاتان*، ۳، ص ۳۳.

278. action 279. contiguous 280. mechanical 281. unconscious

282. mechanistic determinism

شناخت ما از «نتایج» امور واقع، شناختی سراسر فرضی یا شرطی است. بایستگی چنین حال، از روی کاربرد واژهٔ «عرض» در تعریف علت دانسته می‌شود. زیرا خود عرض به «شیوهٔ تصور ما از جسم» تعریف شده است. بدین‌گونه، اعراض که مجموعشان تمام علت را پدید می‌آورد، به لحاظ نسبتی که با ذهن، با شیوهٔ نگریستن ما به چیزها، دارند به تعریف می‌آیند. نمی‌توان به این یقین مطلق دست یافت که نسبتهای عِلّی درواقع همان‌اند که ما می‌پنداریم.

گرایش همسانی به ذهن‌باوری[۲۸۳] (خوش ندارم لفظ تندتری را به‌کار برم) را می‌توان در تعاریف هابز از مکان[۲۸۴] و زمان[۲۸۵] سراغ گرفت. زیرا مکان به «تصور چیزی که بیرون ذهن ما وجود دارد»[۲۸۶] و زمان به «تصور پیشی و پسی در حرکت»[۲۸۷] تعریف می‌شود. مراد هابز البته آن نیست که چیز موجود در خارج ذهن، تصور یا صورت ذهنی است: او در وجود اجسام شك نداشت. ولی ما می‌توانیم تصور یا صورت ذهنی چیزی را حاصل کنیم «که در آن عرض دیگری جز این را به دیده نگیریم که بیرون ما پدیدار است» (یعنی، واقعیت بیرون‌بودگی[۲۸۸] چیز)؛ و مکان چنان تعریف می‌شود که عبارت از این صورت ذهنی است. چنین صورت ذهنی براستی دارای بنیادی عینی[۲۸۹] است، و هابز آهنگ انکار این معنی را ندارد. ولی این حال تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که او مکان را برحسب یك حالت[۲۹۰] ذهنی تعریف می‌کند. زمان نیز بنیادی عینی دارد که همانا حرکت اجسام است؛ اما با این‌همه، همچون یك تصور تعریف می‌شود و لذا درباره‌اش گفته می‌شود که «نه در چیزهای بیرون ما بلکه فقط در اندیشه‌های ذهن وجود دارد.»[۲۹۱]

هابز بافرض چنان تعاریفی از مکان و زمان، به پرسش آنکه آیا مکان و زمان نامتناهی‌اند یا متناهی بطبع چنین پاسخ می‌گوید که جواب سؤال به متخیلهٔ[۲۹۲] ما باز بسته است، یعنی به اینکه آیا ما برای مکان و زمان انجامی تخیل می‌کنیم یا نه. می‌توانیم زمان را چنان تخیل کنیم که آغاز و انجامی داشته باشد، یا می‌توانیم زمان را بدون هیچ حد مقرر، یعنی دارای گسترهٔ نامحدود و نامعین تخیل کنیم. (به همان‌سان، هنگامی که می‌گوییم عدد بی‌نهایت است، مرادمان فقط آن است که هیچ عددی بیان نمی‌شود، یا عدد نامی نامعین است.) و اما قسمت‌پذیری[۲۹۳] نامتناهی مکان و زمان را باید به این معنی بگیریم که «هرآنچه قسمت می‌شود به چنان اجزایی قسمت می‌شود که امکان دارد دوباره قسمت شوند» یا که «کمترین چیز قسمت‌پذیر را نمی‌توان به دست داد»، یا، همچنان که هندسه‌دانان می‌گویند، هیچ کمیتی آن‌قدر خُرد نیست که کمیت خُردتری را نشود از آن

---

283. subjectivism 284. space 285. time

۲۸۶. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۹٤. ۲۸۷. همان جا.

288. externality 289. objective 290. modification

۲۹۱. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۹٤.

292. imagination 293. divisibility

برداشت.»[۲۹۴]

۸. جسم و اعراض

چنانکه دیدیم، بنیاد عینی مکان، جسم موجود است که می‌توان آن را مجرد از همهٔ اعراض به دیده گرفت. به دلیل امتدادش، «جسم» نامیده می‌شود و «موجود» از آن‌رو نام می‌گیرد که وابسته به اندیشهٔ ما نیست. «جسم از آنجا که وابسته به اندیشهٔ ما نیست، می‌گوییم که‌چیزی *قائم به ذات خویش* است، و نیز موجود است زیرا که بیرون ماست.»[۲۹۵] همچنین «موضوع»[۲۹۶] نام دارد، «زیرا چنان در مکان تخیلی جای‌می‌گیرد و موضوع مکان‌تخیلی قرار می‌گیرد که می‌توان آن راهم به عقل فهمید هم به حس دریافت. بنابراین، تعریف جسم را می‌توان چنین آورد که جسم *آن است که وابستگی به اندیشهٔ ما ندارد و با پاره‌ای از مکان همگاه*[۲۹۷] *یا همگسترده*[۲۹۸] *است.*»[۲۹۹] عینیت[۳۰۰] یا استقلال از اندیشهٔ انسان، بدین‌نحو در تعریف جسم راه می‌یابد. لیکن درعین حال جسم به‌نسبت با اندیشهٔ ما تعریف می‌شود، به‌سانی که وابسته به‌اندیشهٔ ما نیست و شناختنی است‌از آن‌رو که موضوع مکان تخیلی قرار می‌گیرد. اگر این تصور را به‌خودی‌خود درنظر گیریم، رنگ کانتی را در آن عیان می‌بینیم.

جسم دارای اعراض است. تعریف عرض به «شیوهٔ تصور ما از جسم» پیشتر آمد. ولی سزاوار است که اینجا توضیح بیشتری بدهیم. اگر بپرسیم «سخت چیست؟»، سراغ تعریف یك اسم ذات[۳۰۱] را می‌گیریم. «پاسخش چنین است که سخت آن است که هیچ جزئش جاخالی نکند مگر هنگامی که کُلّش جاخالی کند.»[۳۰۲] اما اگر بپرسیم «سختی چیست؟»، سؤالی دربارهٔ یك اسم معنی[۳۰۳] می‌پرسیم، یعنی چرا چیزی سخت می‌نماید. بنابراین، «علتی را باید نشان داد که چرا جزئی جاخالی نمی‌کند مگر آنکه کل جا خالی کند.»[۳۰۴] و پرسیدن این پرسش در حکم پرسیدن آن است که در جسم چه چیز هست که در ما تصور معینی از جسم را پدید می‌آورد. به‌زعم هابز، که پیشتر بیانش آمد، گفتن اینکه عرض طرز تصور ما از جسم است برابر گفتن آن است که عرض قوه‌ای در جسم است که تصور معینی از خودش را در ما فرامی‌آورد. برهان اقناعی براین قول را به

---

۲۹۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۰.　　۲۹۵. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۲.

296. subject　　297. coincident　　298. coextended

۲۹۹. همان جا.

300. objectivity　　301. concrete name

۳۰۲. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۳.

303. abstract name

۳۰۴. همان جا.

روشنترین وجه در نظریهٔ هابز دربارهٔ کیفیات دومین می‌یابیم.

تمایزی باید گذاشت میان اعراضی که در همهٔ اجسام مشترک‌اند و امکان ندارد زایل شوند مگر آنکه خود جسم نیز زایل شود و اعراضی که در همهٔ اجسام مشترک نیستند و ممکن است زوال یابند و جایشان را اعراض دیگر بگیرند بی‌آنکه خود جسم زوال یابد. امتداد و شکل[۳۰۵]، اعراض گونهٔ نخست‌اند «زیرا هیچ جسمی را نمی‌توان بدون امتداد یا بدون شکل به تصور درآورد.»[۳۰۶] شکل البته از حال خود می‌گردد؛ ولی هیچ جسمی بدون شکل نیست و نتواند بود. امکان دارد که جای عرضی مانند سختی[۳۰۷] را نرمی[۳۰۸] بگیرد بی‌آنکه خود جسم تباه شود. بنابراین سختی عرضی از گونهٔ دوم است.

امتداد و شکل تنها اعراض گونهٔ اول‌اند. اندازه[۳۰۹] عرض دیگری نیست، بلکه همان امتداد است. برخی آن را «مکان واقعی» نیز می‌خوانند. اندازه، برخلاف مکان تخیلی، «عرضی از آنِ ذهن نیست»: عرضی متعلق به جسم است. پس اگر دلمان بخواهد، می‌توانیم بگوییم که مکان واقعی وجود دارد. لیکن این مکان واقعی همان اندازه است که خودش همان امتداد است. آیا اندازه همچنین با مکان یکی است؟ هابز پاسخ می‌دهد که نیست. مکان «تصور هرجسمی با چنین و چنان کمیت و شکل است» و «چیزی بیرون ذهن نیست.»[۳۱۰] مکان «امتداد مجازی است»، درحالی که اندازه «امتداد حقیقی است»،[۳۱۱] که تصور مکان را پدید می‌آورد.

ولیکن، اعراض گونهٔ دوم به‌صورتی که برشعور یا آگاهی[۳۱۲] حاضرند در اجسام وجود ندارند. مثلاً، رنگ و صوت، و نیز بو و مزه، درشمار تصورات‌اند؛ آنها به قلمرو نمود تعلق دارند. «تصوری که با شنیدن دست می‌دهد، صوت است؛ با بوییدن، بوست با چشیدن، مزه است....»[۳۱۳] «زیرا نور و رنگ، گرمی و صوت و دیگر کیفیاتی که عموماً آنها را محسوس[۳۱۴] می‌خوانند، نه اعیان[۳۱۵] بلکه تصوراتی در موجودات حساس‌اند.»[۳۱۶] «و اعیان موضوع[۳۱۷] شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی نیز نه صوت، بو، مزه، سختی و جز آن، بلکه خود اجسام‌اند که از آنها صوت، بو، مزه، سختی و جز آن سرچشمه می‌گیرند.»[۳۱۸] اجسام متحرک در اندامهای حسی حرکت ایجاد می‌کنند، و از آنجا

---

305. figure

۳۰۶. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۴.

307. hardness 308. softness 309. magnitude

۳۱۰. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۵. ۳۱۱. همان جا.

312. consciousness

۳۱۳. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۴۰۵.

314. sensible 315. objects

۳۱۶. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۲-۳۹۱.

317. objects

۳۱۸. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۴۰۵.

تصوراتی برمی‌خیزند که رنگ، صوت، مزه، بو، سختی و نرمی، نور و جز آن می‌نامیم. یك جسم همپهلو و متحرك بر بخش بیرونی اندام حسی اثر می‌نهد، و فشار یا حرکت به بخش درونی اندام انتقال می‌یابد. همان‌گاه، به سبب حرکت درونی طبیعی اندام، واکنشی دربرابر این فشار روی می‌دهد، یعنی «یازشی برون‌گرا»[319] که به میانجی «یازش درون‌گرا»[320] انگیخته شده است. و «تصور»، از واکنش فرجامین دربرابر «یازش درون‌گرا» برمی‌خیزد. بدین‌وجه می‌توان «حس» را به «تصوری» تعریف کرد «که به میانجی واکنش و یازش برون‌گرا در اندام حسی حاصل می‌آید و معلول یازشی درون‌گرا ازسوی شیء یا عین است و مدتی کمابیش به‌جا می‌ماند.»[321] بمثل، رنگ شیوهٔ ادراك[322] ما از یك جسم بیرونی است، یا، به‌طور عینی، رنگ آن چیزی در جسم است که «تصور» ما را از جسم پدید می‌آورد. و این «قوهٔ» موجود در جسم خودش رنگ نیست. به‌عکس، درمورد امتداد، این خود امتداد است که مایهٔ پیدایی تصور ما از آن می‌شود.

جهان رنگ، صوت، بو، مزه، کیفیات بسودنی و نور بدین‌سان جهان نمود است. و فلسفه تا اندازهٔ بسیاری همانا کوشش درپی کشف علل این نمودها، یعنی علل «تصورات» ماست. هابز برآن است که پشت نمودها، دست‌کم تا جایی که به کار فلسفه ربط می‌یابد، تنها اجسام ممتد[323] و حرکت هستند.

۹. حرکت و تغییر

نزد هابز، حرکت به‌معنای حرکت مکانی است. «حرکت عبارت است از ترك یك جا و کسب جای دیگر بر دوام.»[324] چیزی را ساکن می‌گوییم که مدتی در یك‌جا باشد. پس، از این تعاریف برمی‌آید که هرچیزی که درحرکت است به حرکت درآمده است. زیرا اگر به‌حرکت درنیامده باشد، در همان جایی است که پیشتر بود. و بدین‌گونه از تعریف سکون برمی‌آید که آن چیز، ساکن است. به‌همین‌سان، آنچه به حرکت درآمده است، همچنان در حرکت خواهد بود. زیرا آنچه در حرکت است، مدام جایش را تغییر می‌دهد. سرانجام، هرآنچه حرکت می‌کند در هیچ زمانی، ولو اندك، در یك جا نیست. وگرنه، بنابر تعریف، ساکن می‌بود.

هرچیزی که ساکن است همیشه ساکن خواهد بود مگر آنکه جسمی دیگر «که می‌کوشد تا به‌وسیلهٔ حرکت جایش را بگیرد، دیگر برنتابد که جسم اول ساکن بماند.»[325] به‌همین منوال، اگر چیزی درحرکت باشد، همیشه در حرکت خواهد بود مگر آنکه جسم دیگری سبب سکونش گردد.

---

319. endeavour outwards
320. endeavour inwards

۳۲۱. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۳۹۱.

322. perceiving
323. extended

۳۲۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰۹.
۳۲۵. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۱۵.

زیرا اگر جسم دیگری درکار نباشد، «دلیلی نیست که اکنون و نه هنگام دیگر به حال ساکن درآید.»[۳۲۶] باز، علت حرکت فقط جسمی همپهلو و متحرك تواند بود.

اگر حرکت به حرکت مکانی تحویل می‌یابد، تغییر نیز به حرکت مکانی تحویل‌پذیر است. «تبدل چیزی نیست مگر حرکت اجزای آن جسمی که تغییر می‌کند.»[۳۲۷] نمی‌گوییم که چیزی تغیر یافته است مگر آنکه برحواس ما جز آنچه پیشتر می‌نمود بنماید. ولی این نمودها معلولهایی است که حرکت آنها را در ما فراآورده است.

۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی

در جانوران دوگونه حرکت مخصوص به آنها هست. حرکت اول حرکت حیاتی[۳۲۸] است. این «حرکتِ خونی است که همواره در سیاه‌رگها و سرخ‌رگها می‌گردد (همان‌طور که دکتر هاروی[۳۲۹]، نخستین مشاهده‌گر گردش خون، از روی نشانه‌ها و علایم خطاناپذیر فراوان باز نموده است).»[۳۳۰] جای دیگر هابز در وصف حرکت حیاتی می‌گوید که «جریان خون، نبض، تنفس، هضم، تغذیه، دفع، و جز آن است که برای حرکاتشان به یاری متخیله نیاز نیست.»[۳۳۱] به‌عبارت دیگر، حرکات حیاتی چنان فراگردهای حیاتی در تن جانداران‌اند که بدون تعمد یا سعی آگاهانه روی می‌دهند، مانند گردش خون و هضم و تنفس.

گونهٔ دوم از حرکت ویژهٔ جانوران، «حرکت حیوانی[۳۳۲] است که حرکت ارادی[۳۳۳] نیز به آن می‌گویند.»[۳۳۴] رفتن، سخن گفتن، جنباندن اندامها را هابز نمونه می‌آورد، آن‌گاه که «خیالِ همچو افعالی نخست در ذهنمان بسته می‌شود.»[۳۳۵] نخستین آغاز درونی همهٔ حرکتهای ارادی تخیل است، درحالی که «آغازهای خُرد حرکت درون تن آدمی پیش از آنکه در راه رفتن، سخن گفتن، کوفتن و دیگر افعال دیدنی نمایان گردند، معمولاً یازش[۳۳۶] نام دارند.»[۳۳۷] اینجا مفهوم «کوشش حیاتی»[۳۳۸] را می‌یابیم که در فلسفهٔ اسپینوزا پایگاهی بلند دارد.

این یازش چنانچه به‌سوی چیزی روی آورد که مسبب آن است، *خواهش* یا *آرزو* نامیده شود. اگر از چیزی بگریزد، نامش *بیزاری* است. خواهش یا آرزو و بیزاری صورتهای بنیادین یازش‌اند که

---

۳۲۶. همان جا.　　۳۲۷. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۲۶.

328. vital　　329. Harvey

۳۳۰. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۴۰۷.　　۳۳۱. *لویاتان*، ۳، ص ۳۱.

332. animal　　333. voluntary

۳۳۴. همان جا.　　۳۳۵. همان جا.

336. endeavour

۳۳۷. همان جا.

338. conatus

هردو در شمار حرکت می‌آیند. آن دو به‌طور عینی به ترتیب با مهر و کین یکسان‌اند؛ ولی هنگامی که از آرزو و بیزاری سخن می‌گوییم، موضوعاتشان را غایب می‌پنداریم، و حال آنکه به هنگام سخن گفتن از مهر و کین موضوعاتشان را حاضر می‌انگاریم.

۱۱. خیر و شر

خواهشها برخی فطری[339] هستند یا با آدمی می‌زایند، مانند خواهش خوراک. برخی از تجربه سرچشمه می‌گیرند. ولی به‌هرروی «موضوع خواهش یا آرزوی هرکس هرچه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می‌نامد؛ و موضوع کین و بیزاریش را شر، و موضوع تحقیرش را پست و *بی‌ارج* می‌خواند.»[۳۴۰]

بنابراین، نیك و بد مفاهیمی نسبی‌اند. نه نیك مطلق هست نه بد مطلق؛ و هیچ ملاك عینی همگانی و برگرفته از خود اعیان یا موضوعات نیست که نیکی و بدی را برمحك آن از هم بازشناسیم. این واژه‌ها «همواره در پیوند با شخصی به‌کار می‌روند که به کارشان می‌برد.»[۳۴۱] قاعدهٔ تمیز نیك از بد به فرد باز بسته است؛ یعنی به «حرکتهای ارادی» او، چنانچه انسان را جدا از حکومت یا دولت به دیده گیریم. ولی درحکومت، شخص نمایندهٔ حکومت که همان حاکم است، معین می‌دارد که نیك کدام است و بد کدام.

۱۲. انفعالات

انفعالات گوناگون، صورتهای گوناگون خواهش و بیزاری‌اند، به‌استثنای خوشی و رنج ناب که «ثمرهٔ حتمی خیر یا شرند.»[۳۴۲] درنتیجه، انفعالات مختلف نیز مانند خواهش و بیزاری در زمرهٔ حرکت‌اند. اعیان بیرونی در اندامهای حسی اثر می‌گذارند و «آن حرکت و جنبش مغز که تصور می‌نامیم» برمی‌خیزد.[۳۴۳] این حرکت مغز راهش را تا قلب ادامه می‌دهد و «آنجا انفعال نام می‌گیرد.»[۳۴۴]

هابز شماری از انفعالات بسیط می‌یابد، چون خواهش، آرزو، مهر، بیزاری، شادی و اندوه.[۳۴۵] این انفعالات صورتهای گوناگون به خود می‌گیرند؛ یا دست‌کم به ملاحظات گوناگون، نامهای گوناگون به آنها می‌دهند. بدین‌سان، اگر گمان آدمیان را دربارهٔ برآمدن خواسته‌شان ملاحظه کنیم،

---

339. innate

۳۴۰. همان، ص ٤. ۳۴۱. همان جا. ۳۴۲. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۱۰-۴۰۹.

۳۴۳. *طبیعت آدمی*، ٤، ص ۳٤. ۳۴۴. همان جا. ۳۴۵. هابز خوشیها و ناخوشیهای حس را از خوشیها و ناخوشیهای ذهن بازمی‌شناسد. خوشیها و ناخوشیهای ذهن از چشمداشت به گونه‌ای غایت و به عواقب برمی‌خیزند. خوشیهای ذهن *شادی* نامیده می‌شوند و ناخوشیهای ذهن *اندوه* (به‌تمایز از ناخوشیهای حس که نامشان درد است).

می‌توانیم امید را از ناامیدی بازشناسیم. امید، خواهش است با گمان رسیدن به چیز خواسته، درحالی که ناامیدی، خواهش است بدون چنین گمان. دو دیگر، می‌توانیم موضوع مهر یا کین را درنظر آوریم. و سپس می‌توانیم، مثلاً، میان مال‌دوستی که آرزوی مال و ثروت است و جاه‌جویی که آرزوی جاه و برتری است فرق بگذاریم. سه دیگر، ملاحظهٔ چندین انفعال برروی هم، ممکن است ما را برآن دارد که نام ویژه‌ای به‌کار بریم. برای نمونه، «دوست داشتن یك تن تنها، با آرزوی آنکه تنها ما را دوست بدارد، عشق نام دارد»، درحالی که «همان انفعال را، با بیم اینکه عشق دوسویه نباشد، *رشك* می‌نامند.»[۳۴۶] سرانجام، می‌توان انفعالی را از روی خود حرکت نام نهاد. برای نمونه، می‌توان از «افسردگی[۳۴۷] ناگهانی» سخن گفت، «یعنی انفعالی که به گریه می‌اندازد» و پدیدآوردهٔ رویدادهایی است که امیدی شوق‌آمیز یا گونه‌ای «تکیه‌گاه قدرت» را ناگهان از آدمی درمی‌ربایند.[۳۴۸]

ولیکن انفعالهای آدمی به هرشماره که باشند، باری همه‌شان حرکت‌اند. و هابز در جمله‌ای که بارها نقل شده است می‌گوید: «لذت یا خوشی براستی جز حرکتی در دل نیست، همچنان که تصور جز حرکت درون سر نیست.»[۳۴۹]

۱۳. اراده

هابز از این معنی غافل نیست که آدمیان بعضی افعال را به تعمد[۳۵۰] انجام می‌دهند. ولی تعمد را برحسب انفعالات تعریف می‌کند. گیریم که در ذهن کسی آرزوی تحصیل شیئ با بیزاری از آن به‌تناوب می‌آید و اندیشه‌های او دربارهٔ پیامدهای خوب تحصیل شیء با اندیشه‌هایش دربارهٔ پیامدهای بد (یعنی، پیامدهای ناخواسته) آن متناوب‌اند. «مجموع کل آرزوها، بیزاریها، امیدها، و بیمهایی را که تا نیل به آن چیز یا ناممکن انگاشتنش ادامه می‌یابد، تعمد می‌خوانیم.»[۳۵۱] و هابز نتیجه می‌گیرد که جانوران نیز تعمد دارند، زیرا این توالی متناوب خواهشها، بیزاریها، امیدها و بیمها را گذشته از انسانها در جانوران نیز می‌بینیم.

در تعمد، واپسین خواهش یا بیزاری را *اراده*[۳۵۲]، یا فعل اراده کردن می‌نامند. «بنابراین، *اراده* بازپسین خواهش است؛»[۳۵۳] و عملی که اختیار می‌کنیم، بر این گرایش یا خواهش نهایی باز بسته

۳۴۶. *لویاتان*، ۳، ص ٤٤.

۳۴۷. dejection؛ در زبان انگلیسی این واژه در اصل به‌معنای «فروافتادگی» است. ــ م.

۳۴۸. همان، ص ٤٦.

۳۴۹. *طبیعت آدمی*، ٤، ص ۳۱.

350. deliberation

۳۵۱. *لویاتان*، ۳، ص ٤۸.

352. will

۳۵۳. همان جا.

است. از اینجا هابز دگربار نتیجه می‌گیرد که چون جانوران دارای تعمدند، ناچار اراده هم دارند.
چنین برمی‌آید که اختیار اراده کردن یا اراده نکردن در آدمی بیشتر از جانوران نیست. «و بنابراین چنان اختیاری که فارغ از ضرورت باشد نه در ارادهٔ آدمیان هست نه در ارادهٔ جانوران. اما اگر از اختیار مرادمان نه قوه و توان اراده کردن بلکه قوه و توان انجام دادن آنچه آنان اراده می‌کنند باشد، پس بی‌گمان چنین اختیاری را باید درهر دو تصدیق داشت و هردو ممکن است هرگاه که می‌باید، به یکسان آن را داشته باشند.»[354]

۱۴. فضیلتهای عقلی

هابز هنگام بحث دربارهٔ «فضیلتهای عقلی»[355]، میان توانش ذهنی طبیعی و توانش ذهنیِ مکتسب یا عقل فرق می‌گذارد. انسانها به‌اقتضای سرشت خویش برخی تندند و برخی کُند. و علت اصلی این تفاوتها، «تفاوت در انفعالهای انسانهاست.»[356] بمثل، آنان که لذت حسی را می‌جویند، ناگزیر از «تخیلات»[357] که به تحقق این غایت راه نمی‌برند کمتر حظ می‌برند، و کمتر از دیگران به راه‌های کسب دانش پروا می‌نمایند. اینان به کندذهنی گرفتارند که «از خواهش لذتِ حسی یا جسمانی برمی‌خیزد. و به حدس می‌توان دریافت که همچو انفعالی از *ناهمواری* و *دشواری حرکت روح* در قلب آغاز می‌گیرد.»[358] بنابراین، تفاوت در توانش ذهنیِ طبیعی، بفرجام پدیدآوردهٔ تفاوت در حرکت است. ولی بروز تفاوت در عقل مکتسب عوامل عِلّی دیگری چون آموزش و پرورش دارد که باید به دیده گرفت.

«انفعالاتی که بیش از همه مایهٔ تفاوت در عقل‌اند، عمده‌شان کمابیش عبارت‌اند از آرزوی قدرت، ثروت، دانش، و سرفرازی. همهٔ اینها را می‌توان به نخستین آرزو، یعنی آرزوی قدرت، تحویل کرد. زیرا ثروت و دانش و سرفرازی جز انواع چندگانهٔ قدرت نیستند.»[359] بدین‌سان آرزوی قدرت در واداشتن آدمی به پروردن توانشهای ذهنیش، عامل بنیادی است.

۱۵. فردباوری ذره‌وار

بنابراین، ما با گروهی انبوه از آدمیزادگان منفرد رویاروییم که هرکدام را انفعالهایش که خود صورتهایی از حرکت‌اند، می‌انگیزند. و آنچه خیر و شر را برای فرد معین می‌دارد، همانا خواهشها و

---

۳۵۴. *دربارهٔ جسم*، ۱، ص ۴۰۹.

355. intellectual virtues

۳۵۶. *لویاتان*، ۳، ص ۵۷.

357. imaginations

۳۵۸. *طبیعت آدمی*، ٤، ص ٥٥. ۳۵۹. *لویاتان*، ۳، ص ٦١.

بیزاریهای اوست. در فصل بعد پیامدهای این وضع و گذار از این فردباوری ذره‌وار[۳۶۰] به ساختن آن جسم صناعی را که حکومت یا دولت است بررسی خواهیم کرد.

۳۶۰. atomic individualism؛ ذرات (اتمها) اجتماعی، صفت انسانهاست به‌سانی که آنان را در اجتماعشان یکان یکان و به حال انفراد و استقلال از هم بنگریم. به‌زعم هابز، افراد انسانی پیش از آنکه به تاسیس حکومت و دولت برای خود برخیزند، همچون ذرات جداافتاده زیست می‌کنند و به سبب تعارض مصالح و خویشتن‌خواهیشان، همواره باهم برسر ستیزند. — م.

فصل ۲

هابز

(۲)

۱. وضع طبیعی جنگ

آدمیان بنابرطبیعت خود در تواناییهای بدنی و ذهنی باهم برابرند. معنای این گفته براستی آن نیست که همگان به یك اندازه از نیروی بدنی و هوشمندی بهره‌مندند، بلکه این است که روی‌هم‌رفته کاستیهای آدمی از یك باره با دیگر خصلتهایش جبران می‌پذیرند. ضعیف‌تنان می‌توانند به نیرنگ یا دسیسه برقوی‌تنان چیره گردند؛ و تجربه، همهٔ انسانها را در کارهایشان یارای چاره‌گری و تدبیر می‌بخشد. این برابری طبیعی، در انسانها امیدی برابر برای نیل به غایتهایشان فرامی‌آورد. هرفردی بقای خویش را می‌جوید، و بعضی دل برخوشی و کامرانی می‌نهند. هیچ کس از آن‌رو که برابر با دیگران نیست، ازطلب غایتی که بطبع برآن می‌گراید دست بازنمی‌دارد.

اکنون گوییم که تکاپوی فرد درپی بقا و کامجویی خود، به همچشمی و بدگمانی درحق دیگران می‌انجامد. افزون براین، هرکس خواهان آن است که دیگران چنان ارجی براو بنهند که او برخود می‌نهد؛ و چون ببیند که او را فرومایه و خوار می‌دارند، سخت می‌رنجد. «چنانکه درنهاد بشر سه علت اصلی برای ستیزه‌جویی می‌یابیم. نخست، همچشمی؛ دوم، بدگمانی؛ سوم، خودپسندی.»[1]

هابز از اینجا نتیجه می‌گیرد که تا زمانی که آدمیان سر به فرمان قدرت مشترکی[2] نزنند، در وضع جنگ[3] به‌سر می‌برند. «زیرا جنگ نه همان خود نبرد یا فعل جنگیدن، بلکه مدت زمانی است که درطی آن ارادهٔ ستیزیدن از راه نبرد نمایان است؛ و بنابراین، مفهوم *زمان* را باید در طبع جنگ، همچنان که در طبع هوا، به دیده گرفت. زیرا همان‌طور که طبع هوای طوفانی نه در یکی دو رگبار

---

۱. *لویاتان*، ۳، ص ۱۱۲.

2. common power

3. state of war

بلکه در گرایش چندین روز پیاپی به رگبار نهفته است، طبع جنگ نیز در کارزار بالفعل نیست، بلکه در میل آشکار به جنگیدن است تا هنگامی که اطمینانی به وضع خلاف آن درمیان نباشد. در همهٔ زمانهای دیگر، صلح برقرار است.»[٤]

بنابراین، وضع طبیعی جنگ[٥] چنان وضعی است که در آن فرد برای تأمین ایمنیش متکی به توانایی و دانایی خویش است. «در همچو حالتی، جایی برای کار و کوشش نیست، زیرا ثمره‌اش نامعلوم است. و درنتیجه برای کشاورزی، دریانوردی، استفاده از کالاهایی که از راه دریا وارد می‌شود، ساختن بناهای سودمند، ابزارهای انتقال چیزهایی که نیروی زیاد می‌خواهد، شناخت سطح زمین، حساب زمان، هنر، ادب، و جامعه جایی نیست. بدتر از همه، همواره جنگ درگیر است و بیم هلاك می‌رود؛ و زندگی بشر در انزوا، مسکینانه، نکبت‌بار، ددمنشانه، و کوتاه است.»[٦] در این عبارت که مکرر نقلش کرده‌اند، هابز وضع طبیعی جنگ را به‌صورت حالتیِ نقش می‌کند که در آن از تمدن و مزایایش خبری نیست. نتیجه‌گیری هابز هویداست، بدین معنی که دستیابی به صلح و تمدن تنها از راه برپا داشتن جامعه و بنیاد نهادن حکومت[٧] میسر است.

هابز وضع طبیعی جنگ را از پژوهش در نهاد آدمی و انفعالهایش استنتاج می‌کند. اگر کسی به اعتبار عینی[٨] این استنتاج شك آورد، همین بس که ببیند حتی در وضع یك جامعهٔ سازمان‌یافته چه می‌گذرد. هرکس چون به سفر می‌رود با خود سلاح برمی‌دارد؛ در خانه‌اش را شبها به کلون می‌بندد؛ اشیای گرانبهایش را در جای امن می‌گذارد. و این حال به‌روشنی می‌نماید که او دربارهٔ همنوعانش چگونه می‌اندیشد. «آیا او با کرده‌هایش همان‌قدر آدمیان را متهم نمی‌کند که من با گفته‌هایم می‌کنم؟ ولی هیچ‌کدام ما سرشت آدمی را در نفس خود متهم نمی‌کنیم. خواهشها و دیگر انفعالات انسان به‌خودی خود گناه نیست. افعال ناشی از آن انفعالات نیز گناه نیست، تا زمانی که انسانها قانونی را بشناسند که منعشان کند؛ مادام که قوانین وضع نشده‌اند، آنان از شناختن قانون عاجزند؛ و هیچ قانونی وضع نتواند شد مگر هنگامی که انسانها دربارهٔ واضع قانون توافق کنند.»[٩]

عبارتی که نقل کردیم به‌تلویح حکایت از آن دارد که در وضع طبیعی جنگ، هیچ ملاك عینی برای تمایزهای اخلاقی نیست. و نظر هابز درست همین است. در این وضع، «مفاهیم صواب و خطا، عدل و ظلم جایی ندارند. هرجا که قدرت مشترکی نباشد، قانونی نیست؛ جایی که قانونی نباشد، ظلمی نیست. در جنگ، زور و تزویر دو فضیلت عالی است.»[١٠] به‌علاوه، «مالکیتی نیست، *مال من*

---

٤. همان، ص ١١٣.

5. natural state of war

٦. همان‌جا.

7. commonwealth

8. objective

٩. همان، ص ١١٤.

١٠. همان، ص ١١٥.

و *مال تو* ازهم ممتاز نیست؛ آنچه هست، مال هرآن کسی است که توانا به تحصیلش باشد و مادام که بتواند نگاهش دارد.»[11]

آیا هابز مرادش آن است که این وضع جنگ واقعیتی تاریخی بود، بدان معنی که همه‌جا بر سازمان جامعه تقدم داشت؟ یا معنای سخنش آن است که پیشی وضع جنگ برسازمان جامعه تنها پیشی منطقی است، بدین معنی که اگر از وام انسان به حکومت یا دولت[12] عزل نظر کنیم، انگاری به تجرید به لایهٔ چنین فردباوری ذره‌وار می‌رسیم که ریشه در انفعالهای آدمی دارد و اگر محض عوامل دیگری نبود که بطبع آدمیان را از آغاز به تشکیل جوامع و تبعیت از قدرتی مشترك می‌کشانند، غلبه می‌یافت؟ البته مراد هابز دست‌کم شق دوم است. به رای او، وضع جنگ هرگز «درسراسر جهان» فراگیر نبود؛ ولی تصور این حالت بازنمای حالتی است که اگر محض تاسیس حکومتها نبود غلبه می‌یافت. از استنتاج پیشینی[13] از تحلیل انفعالات که بگذریم، گواهی تجربی فراوان براین حال هست. همین بس که به رفتار شهریاران و فرمانروایان بنگریم. آنان مرزوبوم خویش را دربرابر مهاجمان احتمالی مستحکم می‌گردانند، و حتی در زمان صلح جاسوس به قلمرو همسایگانشان می‌فرستند. سخن کوتاه، همواره درحالت جنگ‌اند. باز، کافی است که به حوادثی بنگریم که پس از فروریزی حکومت صلح‌آمیز و درگیری جنگ داخلی رخ می‌دهند. به‌روشنی درمی‌یابیم که «اگر هیبت قدرتی مشترك درمیان نبود، زندگی برچه منوال می‌گذشت.»[14] درعین حال، وضع طبیعی جنگ به‌زعم هابز در بسیاری جاها ازجمله امریکا واقعیتی تاریخی است. در امریکا، به‌استثنای حکومت داخلی خرده خانواده‌هایی که سازگاریشان بر «شوق طبیعی» بازبسته است، وحشیان «امروزه به همان هنجار ددمنشانه زیست می‌کنند.»

۲. قوانین طبیعی

آشکارا به مصلحت انسان است که از این وضع طبیعی جنگ بیرون آید؛ و امکان چنین کار را خود طبیعت فراهم کرده است. زیرا انسانها در نهاد خویش انفعالات و عقل هردو را دارند. آنچه براستی وضع جنگ را پیش می‌آورد، انفعالات آنان است. ولی درعین‌حال ترس از مرگ، آرزوی بایستنیهای زندگی آسان، و امید دست یافتن براین بایستنیها از راه کار و کوشش، انفعالهایی است که آدمیان را خواهان صلح‌جویی می‌کنند. چنان نیست که انفعالات به جنگ بکشاندشان و عقل رای صلح زند. بعضی انفعالات آدمیان را متمایل به صلح می‌گردانند؛ و کار عقل نمودن این است که خواهش بنیادین صیانت نفس چگونه مؤثر تواند گشت. عقل نخست «شروط مناسب صلح را پیش می‌نهد که

---

۱۱. همان جا.

12. State 13. a priori

۱۴. همان، ص ۱۱۴.

آدمیان بتوانند برسر آن به توافق برسند. این شروط همانهاست که به لفظ دیگر *قوانین طبیعی*[15] نام دارند.»[۱۶]

بنابر تعریف هابز، قانون طبیعی «فرمان عقل سالم[۱۷] است ناظر به فعل یا ترك کارهایی برای بقای مداوم جان و تن تاحدی که مقدورمان باشد.»[۱۸] باز: «قانون طبیعی، یا lex naturalis، عبارت است از دستور یا قاعده‌ای عام که عقل کشفش کرده باشد و برمقتضای آن، آدمی از کردن آنچه زندگیش را تباه کند یا وسایل بقای زندگیش را از او بگیرد، و از نکردن کاری که به دیدهٔ او مایهٔ بقای زندگیش به بهترین وجه است نهی می‌شود.»[۱۹] هنگام تفسیر این تعاریف، البته باید از حمل هرگونه معنی یا مدلول لاهوتی[۲۰] یا مابعدالطبیعی[۲۱] به واژهٔ «قانون» بپرهیزیم. نزد هابز، قانون طبیعی دراین زمینه عبارت است از فرمان چاره‌گریِ خویشتن خواهانه[۲۲]. هرانسانی به غریزه خواهان صیانت نفس و ایمنی است. لیکن انسان نه همان آفریده‌ای سرشته از غریزه و انگیزهٔ کور است؛ صیانت نفس عقلانی نیز در نهاد او هست. قوانینی که هابز به قوانین طبیعی تعبیر می‌کند، مبین شرایط این صیانت نفس عقلانی است. و سپس همچنان که هابز به آوردن این حجت می‌پردازد که طلب عقلانی صیانت نفس آدمیان را به تشکیل حکومتها یا دولتها می‌کشاند، قوانین طبیعی شرایط تاسیس جامعه و حکومت[۲۳] استوار را به دست می‌دهند. قوانین طبیعی عبارت‌اند از قواعدی که موجود عاقل در طلب صلاح خویش به‌کار می‌بست چنانچه از مخمصهٔ آدمی در وضعی که در آن انگیزه و انفعال فرمانروایان یگانه‌اند آگاه می‌شد و نیز چنانچه خود وی صرفاً محکوم انگیزه‌های آنی و تعصبات پدید آمده از انفعال نمی‌بود. افزون براین، هابز باور داشت که روی‌هم‌رفته انسان، که بذات خویشتن‌خواه[۲۴] و خودبین است، درواقع امر بروفق این قواعد عمل می‌کند. زیرا انسانها بواقع درپی تشکیل جوامع سازمان‌یافته برمی‌آیند و سر به تابعیت حکومت می‌سپرند. از این‌رو بواقع احکام خویشتن‌خواهی[۲۵] را از روی دل‌آگاهی رعایت می‌کنند. از آنجا برمی‌آید که این قوانین با قوانین مادی طبیعت تشابه دارند و شیوهٔ رفتار واقعی خویشتن‌خواهان دل‌آگاه را بیان می‌کنند، یعنی شیوه‌ای که بدان نهاد روانیشان تعیین‌کنندهٔ رفتارشان است. درست است که هابز بسا چنان سخن می‌گوید که گویی این دستورها، مبادی غایت‌انگارانه[۲۶] هستند، و

---

15. laws of nature

۱۶. *لویاتان*، ۳، ص ۱۱۶.
۱۷. هابز توضیح می‌دهد که عقل‌سالم (right reason) در اینجا به‌معنای «تعقل ویژه و راستین هرانسانی است دربارهٔ چنان افعالش که ممکن است به زیان یا سود همنوعانش راه ببرند.» «ویژه» از آن‌روست که در «وضع طبیعی»، عقل فرد برای او یگانه دستور عمل است.
۱۸. *عناصر فلسفی یك شهروند راستین*، ۲، ص ۱۶.
۱۹. *لویاتان*، ۳، ص ۱۷-۱۶.

20. theological 21. metaphysical 22. egoistic 23. government
24. egoistic 25. egoism 26. teleological

گویی همان چیزند که کانت نام «احکام احتیاطی»[27] برآنها می‌نهد؛ یعنی احکام احتیاطی تقریری[28]، چرا که هرفرد به‌اقتضای ضرورت بقا و ایمنی خود را می‌جوید. براستی هابز نمی‌توانست از این طرز تعبیر بپرهیزد. اما او به همکنشی میان حرکتها و نیروهایی دلمشغول است که به ایجاد آن جسم صناعی که همانا حکومت است رهنمون می‌شوند؛ و گرایش اندیشه‌اش برآن است که کنش «قوانین طبیعی» را با کنش علیت فاعلی همانند سازد. خود دولت برآیند همکنشی میان نیروهاست؛ و عقل آدمی، جلوه‌گر در کرداری که این قواعد مبین آن‌اند، یکی از نیروهای تعیین‌کننده است. یا، اگر بخواهیم از دیدگاه استنتاج فلسفی از جامعه و حکومت به موضوع بنگریم، می‌توان گفت که قوانین طبیعی بازنمای بدیهیات[29] یا مسلماتی[30] هستند که چنین استنتاجی را ممکن می‌گردانند. آنها پاسخگوی این پرسش‌اند: کدام‌اند احوالی که در آن، گذار از وضع طبیعی جنگ به وضع زیستن آدمیان در جوامع سازمان‌یافته فهم‌پذیر می‌گردد. این احوال در پویایی[31] خود طبیعت آدمی ریشه دارند. قوانین طبیعی منظومه‌ای از قوانین خداداد نیستند (جز البته به این معنی که خدا انسان و همه چیز درون او را آفرید). و نیز مبین ارزشهای مطلق نیستند؛ زیرا، به‌زعم هابز، هیچ‌گونه ارزش مطلق وجود ندارد.

هابز فهرست قوانین طبیعی را به تفاوت در جاهای متفاوت می‌دهد. در اینجا من به *لویاتان* بسنده می‌کنم، جایی که هابز می‌گوید قانون اساسی طبیعت دستور عام عقل است بدین معنی که «هرکس باید تا جایی که امیدوار است برای تحصیل صلح بکوشد؛ و هنگامی که از تحصیل صلح عاجز ماند می‌تواند همهٔ یاریها و مزایای جنگ را بجوید و به‌کار برد.»[32] به‌عقیدهٔ هابز، بخش اول این دستور حاوی قانون طبیعی اساسی است، یعنی طلب صلح و پیروی از آن، درحالی که بخش دوم دربردارندهٔ خلاصه و لُبّ حق طبیعی[33] است، یعنی دفاع از خودمان به هروسیله‌ای که می‌توانیم.

دومین قانون طبیعی آن است که «آدمی باید مایل باشد که، چنانچه دیگران نیز مایل‌اند، تا جایی که برای صلح و دفاع خود لازم می‌داند از حق خویش برهمه چیز چشم پوشد، و به آن اندازه اختیار بردیگران رضا دهد که روا می‌دارد که دیگران براو داشته باشند.»[34] چشم پوشیدن از حق خویش برچیزی یعنی محروم ساختن خود از اختیار بازداشتن دیگری از برخورداری از حق خودش برهمان

---

۲۷. hypothetical imperatives (به زبان آلمانی: hypothetischer imperativ)؛ حکم یا دستوری برای کردار که بیشتر ناشی از مصلحت‌جویی یا بایستگی عملی است تا از قانون اخلاقی. مقابل «احکام مطلق» (categorical imperatives، یا به زبان آلمانی: kategorischer imperativ) که عبارت‌اند از قیود یا احکامی اخلاقی که همواره و به وجه نامشروط الزام آورند. ــ م.

28. assertoric 29. axioms 30. postulates 31. dynamics

۳۲. همان، ص ۱۱۷.

33. natural right

۳۴. همان، ص ۱۱۸.

چیز. ولی اگر کسی از حق خودش به این لحاظ چشم می‌پوشد، عملش ناظر به مصلحت خود اوست. و از اینجا برمی‌آید که «برخی حقوق هست که هیچ‌کس نمی‌تواند به هیچ کلامی یا نشانه‌ای ترك یا منتقلشان کند.»[۳۵] مثلاً، آدمی نمی‌تواند از حق دفاع از جانش چشم بپوشد، «زیرا محال است که از این راه جویای خیری برای خویش باشد.»[۳۶]

هابز آن‌گاه بروفق روش اعلام‌داشته‌اش به وضع چند تعریف می‌پردازد. نخست، معاهده[۳۷] به «انتقال متقابل حق» تعریف می‌شود.[۳۸] ولی «یکی از معاهدان باید چیز مورد معاهده را به سهم خود واگذارد و بگذارد که دیگری سهم خود را بعداً در زمانی معین اجرا کند و دراین اثنا مورد اعتماد باشد؛ و سپس معاهده ازطرف او *پیمان*[۳۹] یا *قرارداد*[۴۰] نامیده می‌شود.»[۴۱] این تعریف مهم است زیرا، چنانکه کمی بعد خواهیم دید، هابز حکومت را برپایهٔ قرارداد اجتماعی[۴۲] بنیاد می‌گذارد.

به‌موجب سومین قانون طبیعی، «آدمیان باید به قرارداد خود وفا کنند.»[۴۳] بدون این قانون طبیعی «قراردادها بیهوده و الفاظی پوچ‌اند؛ و چون حق همگان بر همه چیز باقی بماند، همچنان در وضع جنگ به‌سرمی‌بریم.»[۴۴] به‌علاوه، این قانون سرچشمهٔ عدالت است. هنگامی که قراردادی درکار نباشد، هیچ فعلی ظالمانه نتواند بود. ولی چون قراردادی بسته شد، نقض آن ظالمانه است. براستی ظلم را می‌توان به «وفا نکردن به قرارداد» تعریف کرد. «و هرآنچه ظالمانه نیست، *عادلانه* است.»[۴۵]

بسا چنان نماید که سخن کنونی هابز دربارهٔ عدل و ظلم با قول پیشینش براین معنی که همچو تمایزاتی در وضع جنگ برقرار نیست در تناقضی فاحش است. ولی اگر گفته‌اش را به‌دقت بخوانیم می‌بینیم که دست‌کم دراین باب نمی‌توان عیب تناقض‌گویی بر او گرفت. زیرا می‌افزاید که قراردادهای مبتنی بر اعتماد متقابل، چنانچه بیم پیمان‌شکنی از یکی از دوطرف برود، بی‌اعتبارند، و این بیم در وضع طبیعی جنگ همیشه حاضر است. پس چنین برمی‌آید که قراردادهای معتبر و لذا عدل و ظلم درمیان نیست مگر هنگامی که حکومت برقرار شود؛ یعنی هنگامی که قدرتی مجبورکننده برقرار شود که آدمیان را به اجرای قراردادهایشان اجبار کند.

هابز در *لویاتان* روی‌هم نوزده قانون طبیعی بیان می‌دارد؛ و من از بقیه‌شان می‌گذرم. ولی درخور اعتناست که هابز پس از تکمیل فهرست خود می‌گوید که این قوانین و هرقانون دیگری وجداناً

---

۳۵. همان، ص ۱۲۰. ۳۶. همان جا.

37. contract

۳۸. همان جا.

39. pact 40. covenant

۴۱. همان، ص ۱۲۱.

42. social covenant

۴۳. *لویاتان*، ۳، ص ۱۳۰. ۴۴. همان جا. ۴۵. همان، ص ۱۳۱.

الزام‌آورند. و اگر این سخن را به معنایی اخلاقی بگیریم، فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که هابز ناگهان نظرگاهی بسیار متفاوت از نظرگاهی که تاکنون ابراز داشته اختیار کرده است. لیکن درواقع مقصود هابز بظاهر آن است که عقل با ملاحظهٔ آرزوی ایمنی در انسان، حکم می‌کند که او باید (یعنی اگر بناست که عاقلانه عمل کند) آرزو کند که قوانین باید رعایت شوند. هابز می‌گوید که این قوانین بناروا «قانون» نام گرفته‌اند؛ «زیرا آنها فقط نتایج یا قضایایی هستند دربارهٔ آنچه به بقا و دفاع از خودشان (انسانها) راه می‌برد؛ درحالی که قانون به وجه خاص عبارت است از کلام آن کس که حقاً برآنان فرمانروایی دارد.»[۴۶] عقل مراقب است که رعایت این «قضایا» به صیانت نفس و دفاع بشر رهنمون شود؛ و بنابراین شرط عقل است که بشر رعایتشان را آرزو کند. آنها به این معنی، و تنها به این معنی، خصلتی «الزام‌آور» دارند. «قوانین طبیعی از حیث درونی الزام‌آورند، یعنی انسان را به آرزوی تحققشان ملزم می‌کنند، ولی نه همیشه به مجری داشتنشان از حیث بیرونی. زیرا کسی که خود را به فروتنی و نرمخویی و وفای به همهٔ عهدهایش در چنان زمان و مکانی مکلف می‌گرداند که هیچ کسی زیر بار این تکلیف نمی‌رود، خود را در معرض قهر و بیداد دیگران می‌آورد و به‌خلاف ذات همهٔ قوانین طبیعی که به صیانت طبیعت می‌گرایند تباهی مسلم خودش را به‌بار می‌آورد.»[۴۷] روشن است که سخن برسر «حکم مطلق» به‌معنای کانتی نیست. براستی هابز مطالعهٔ قوانین طبیعی را همان «فلسفهٔ اخلاقی راستین» می‌شمرد،[۴۸] که عبارت از علم خیر و شر است. ولی چنانکه پیشتر دیدیم، «خواهش شخصی مقیاس خیر و شر است.»[۴۹] و تنها دلیل آنکه چرا باید قوانین طبیعی را خیر، یا به‌تعبیر هابز «فضایل اخلاقی» نام نهاد، این است که خواهشهای شخصی آدمیان از قضا در آرزوی ایمنی باهم سازگارند. «همهٔ آدمیان دربارهٔ خیر بودن صلح و نیز راه یا وسیلهٔ کسب صلح همداستان‌اند.»[۵۰]

۳. پیدایش حکومت و نظریهٔ قرارداد

فلسفه با علتهای هست‌کننده سروکار دارد. ازاین‌رو فلسفه دربرگیرندهٔ پژوهش علتهایی است که آن جسم صناعیِ موسوم به «حکومت» را هست می‌کنند. پیش از این، علل دور هست‌کننده را ملاحظه کردیم. آدمی صیانت و ایمنی خویش را می‌جوید، ولی در وضع طبیعی جنگ از رسیدن به این غایت ناتوان است. قوانین طبیعی به خودی‌خود در برآوردن غایت مطلوب فرومی‌مانند، مگر آنکه قدرتی مجبورکننده درمیان آید و بتواند رعایتشان را با تعیین کیفرها اجبار کند. زیرا این قوانین اگرچه فرموده‌های عقل‌اند، باری با انفعالهای طبیعی انسان معارض درمی‌آیند. «و قراردادها بدون شمشیر

---

۴۶. همان، ص ۱۴۷. ۴۷. همان، ص ۱۴۵. ۴۸. همان، ص ۱۴۶. ۴۹. همان جا.
۵۰. همان جا.

الفاظی بیش نیستند، و یارای ایمن داشتن آدمی را ندارند.»[۵۱] بنابراین ضروری است که قدرتی مشترک یا حکومتی متکی به زور و توانا به کیفر دادن وجود داشته باشد.

معنای این سخن آن است که گروه کثیری از افراد «باید تمام اختیار و قدرتشان را به یك مرد یا انجمنی از مردان واگذارند تا همهٔ ارادههای ناشی از کثرت آرائشان را به ارادهٔ واحد مبدل گرداند.»[۵۲] یعنی آنان باید یك مرد یا انجمنی از مردان را بگمارند که نمایندهٔ شخص ایشان باشد. با این کار، وحدتی واقعی را درون یك شخص تشکیل می‌دهند، شخصی که تعریفش چنین می‌آید: «آن کس که گفته‌ها و کرده‌هایش گفته‌ها و کرده‌های خود او به‌شمار می‌روند یا گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، و از روی حقیقت یا مجاز به او نسبت داده می‌شوند.»[۵۳] اگر گفته‌ها و کرده‌ها همان گفته‌ها و کرده‌های خود شخص به لحاظ آیند، با «شخص طبیعی» روبه‌روییم. ولی اگر گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را بازمی‌نمایند، سروکارمان با «شخص جعلی یا صناعی» است. در حال کنونی، البته با شخص صناعی یا با نماینده سروکار داریم. و همین «وحدت شخص نماینده و نه وحدت اشخاص واگذارندهٔ نمایندگی است که شخص را واحد می‌گرداند.»[۵۴]

این انتقال حقوق چگونه روی می‌دهد؟ این‌گونه که «هرکس با دیگری چنین پیمان می‌بندد که هرکس باید به دیگری بگوید: *من حق حکومت برخودم را به این مرد یا این انجمن مردان وامی‌گذارم و او یا آن را مجاز می‌گردانم، به شرط اینکه تو حق خودت را به او واگذاری و همهٔ اعمالش را به همین‌سان مجاز بدانی.* سپس، گروه کثیر که این‌چنین در شخص واحد یگانه گشتند، حکومت یا به زبان لاتینی Civitas نام می‌گیرند.این طرز پیدایش آن لویاتان[۵۵] بزرگ است، یا به سخن محترمانه‌تر، پیدایش آن *خدای میرنده* که صلح و دفاعمان را زیر سایهٔ *خدای نامیرنده* به او وامداریم.»[۵۶]

باید توجه نمود که وقتی هابز از یگانگی گروه کثیر در شخص واحد سخن می‌گوید، مرادش آن نیست که گروه کثیر برسازندهٔ این شخص‌اند. بلکه می‌خواهد بگوید که گروه کثیر در شخصی که حقوقشان را به او منتقل می‌کنند یگانه می‌گردند، خواه شخص یك فرد باشد خواه انجمنی از افراد. بنابراین، هابز ماهیت حکومت را به‌منزلهٔ «شخص واحدی» تعریف می‌کند که «گروهی کثیر، به‌موجب قراردادهای متقابل با یکدیگر، همگان خود را عامل اعمالش گردانده‌اند، به این نیت که او توانایی واستطاعت همهٔ آنان را به‌نحوی که مقتضی بداند در راه تأمین صلح و دفاع مشترکشان

۵۱. *لویاتان*، ۳، ص ۱۵٤. ۵۲. همان، ص ۱۵۷. ۵۳. *لویاتان*، ۳، ص ۱٤۷. ۵٤. همان، ص ۱۵۱.

۵۵. Leviathan؛ نام هیولایی دریایی که وصفش در «عهد عتیق»، کتاب ایوب، باب چهل و یکم آمده است. هابز «لویاتان» را نماد دولتی با اقتدار تام نهاد و عنوان تصنیف مشهورش را از نام آن گرفت. ـــ م.

۵٦. *لویاتان*، ۳، ص ۱۵۸.

به‌کار گیرد.»[57] این شخص *حاکم*[58] نامیده می‌شود. دیگران همه *اتباع*[59] اویند.

بنابراین، علت نزدیك پیدایش حکومت قراردادهایی است که افراد با یکدیگر می‌بندند و هم اینان پس از تأسیس حکومت به اتباع حاکم مبدل می‌گردند. این نکته‌ای مهم است. زیرا چنین برمی‌آید که خود حاکم طرف قرارداد نیست. و هابز این معنی را به عبارتی صریح می‌گوید: «از آنجا که واگذاری حق نمایندگی شخص همگان به کسی که حاکمش گردانده‌اند تنها از راه عقد قرارداد میان خود افراد انجام گرفته است و نه میان او و هرکدام از آنان، نقض قرارداد ازطرف حاکم پیش نتواند آمد.»[60] حکومت بیقین برای مقصود ویژه‌ای برپا شده است، یعنی برای ایمنی صلح‌آمیز کسانی که طرف قرارداد اجتماعی‌اند. و این نکته نیز، چنانکه سپس خواهیم دید، اهمیت دارد. اما پافشاری هابز براینکه قراردادها میان اتباع، یا به سخن دقیقتر، میان اتباع آینده بسته می‌شود و نه میان اتباع و حاکم، به او توانایی می‌دهد که بر تفکیك‌ناپذیری قدرت حاکم آسانتر تأکید ورزد. به عقیدهٔ او، با تمرکز اقتدار و حجیت[61] در شخص حاکم است که می‌توان از شری که او خاصه از آن می‌هراسید، یعنی جنگ داخلی، پرهیز جست.

افزون براین، چنین بینشی هابز را یاری می‌دهد که دست‌کم تا اندازه‌ای از مشکلی بپرهیزد که اگر حاکم را طرف قرارداد نهاده بود هرآینه رخ می‌نمود. زیرا او پیشتر گفته است که قراردادها بدون شمشیر الفاظی بیش نیستند. و اگر بنا بود که خود حاکم طرف قرارداد باشد و همان‌گاه تمام اقتدار و اختیاری را که هابز به او منسوب می‌دارد یکباره در قبض تصرف گیرد، دشوار درمی‌یافتیم که چگونه امکان داشت قرارداد از طرف او معتبر و مؤثر باشد. لیکن به منوال کنونی، طرفهای قرارداد صرفاً افرادی هستند که بی‌درنگ پس از بستن قرارداد به اتباع بدل می‌یابند. چنان نیست که آنان نخست با عقد قرارداد جامعه‌ای را برپا دارند و سپس حاکمی را برگزینند. زیرا دراین حال مشکل همسانی پیش‌می‌آمد. قرارداد الفاظی بیش نمی‌بود، یعنی قراردادی درون وضع طبیعی جنگ می‌بود. بلکه چنین است که با عقد قرارداد، حاکم و جامعه باهم به‌وجود می‌آیند. بنابراین، از دیدگاه تجریدی و نظری، می‌توان گفت که میان عقد قرارداد و به پا داشتن حاکمیت هیچ زمانی سپری نمی‌شود. لذا قرارداد را نمی‌توان بست بی‌آنکه بی‌درنگ قدرتی قادر به اجرای قرارداد به‌وجود آید.

با آنکه حاکم خودش طرف قرارداد نیست، باری حاکمیتش از قرارداد ناشی می‌شود. آیین هابز به هیچ‌رو مؤید نظریهٔ حق الهی پادشاهان[62] نیست؛ و براستی هواداران این نظریه بر او می‌تاختند. هنگام تقریر قرارداد اجتماعی، سخن هابز از «این مرد» و «این انجمن مردان» فارغ از تمایز

---

۵۷. همان جا.

58. sovereign 59. subjects

۶۰. *لویاتان*، ۲، ص ۱۶۱.

61. authority 62. divine right of kings

است. چنانکه دیدیم، او بسلطنت‌طلب بود و نظام سلطنتی را به دلیل آنکه به وحدت بیشتری راه می‌برد و به برخی دلایل دیگر می‌پسندید. اما تا آنجا که سخن برسر منشاءِ حاکمیت است، قرارداد اجتماعی می‌تواند سلطنت (مونارشی)، دموکراسی یا آریستوکراسی (اشرافیت) را بنیاد گذارد. نکتهٔ اصلی آن نیست که چه شکلی از سازمان حکومت[63] برپا می‌گردد، بلکه این است که حاکمیت درهرشکلی که پدید آید باید تمام و تفکیک‌ناپذیر[64] باشد. «تفاوت میان این سه‌گونه حکومت در تفاوت قدرت نیست، بلکه در تفاوت شایستگی یا توانایی تأمین صلح و ایمنی مردم است که در طلبش حکومت برقرار گشت.»[65] ولی قدرتِ حاکم مطلق است، چه حاکم فرد باشد چه انجمنی از افراد.

یك ایراد نمایان به نظریهٔ قرارداد اجتماعی درباب پیدایش دولت آن است که این نظریه نسبت چندانی با واقعیت تاریخی ندارد. اما به هیچ‌رو نباید انگاشت که هابز برآن بود که در واقعیت تاریخی، دولتها به میانجی قراردادی صریح نشأت می‌گیرند. سروکار او با استنتاج منطقی یا فلسفی دولت است نه با پی‌جویی تحولات تاریخی دولتها. و نظریهٔ قرارداد هابز را توانایی می‌بخشد تا گذار از وضع فردباوری ذره‌وار به جامعهٔ سازمان‌یافته را بپیماید. از سخنم نباید چنین استنباط کرد که به دیدهٔ هابز آدمیان پس از قرارداد ــ اگر بشود چنین گفت ــ کمتر از پیش فردباور[66] هستند. به‌زعم او، مصلحت شخصی شالودهٔ جامعهٔ سازمان‌یافته را می‌ریزد؛ و مصلحت شخصی، به‌معنایی خویشتن‌خواهانه، همان اندازه بر جامعهٔ سازمان‌یافته فرمان می‌راند که بر «وضع جنگ» فرضی حکمروا بود. اما در جامعهٔ سازمان‌یافته، گرایشهای جدایی‌جویانه[67] در افراد و تمایلشان به دشمنی و جنگ با همدیگر که فنایشان را درپی دارد از هیبت قدرت حاکم مهار می‌شود. نظریهٔ قرارداد، دست‌کم تا اندازه‌ای، ابزاری است برای نمودن خصیصهٔ عقلانی تبعیت از حاکم و قدرت‌ورزی او. هابز فایده‌باور[68] است از حیث آنکه بنیاد حکومت را فایده[69] می‌شمرد؛ و نظریهٔ قرارداد، تصدیق صریح همین فایده است. این نظریه بی‌گمان در معرض ایرادهای جدی است؛ ولی هرگونه انتقاد بنیادی از هابز باید متوجه به تبیین او از طبیعت آدمی باشد نه به جزئیات نظریهٔ قرارداد.

هابز میان «حکومت تأسیسی»[70] و «حکومت اکتسابی»[71] تمیز می‌گذارد. حکومت تأسیسی هنگامی هست می‌شود که به شیوهٔ پیشگفته برقرار گردد، یعنی به میانجی قراردادی که هرعضو یك گروه کثیر با عضو دیگر می‌بندند. پیدایش حکومت اکتسابی به هنگامی است که حاکمیت با زور به چنگ آید؛ یعنی آن‌گاه که آدمیان «ازبیم مرگ یا اسارت، همهٔ افعال آن مرد یا انجمنی که جان و

---

63. constitution   64. indivisible

۶۵. *لویاتان*، ۲، ص ۱۷۳.

66. individualistic   67. centrifugal   68. utilitarian   69. utility

70. commonwealth by institution   71. commonwealth by acquisition

آزادیشان را در سرپنجهٔ قدرت خویش دارد روا می‌شمرند.»[۷۲]

در حکومت تأسیسی، گروهی از انسانها از ترس یکدیگر خود را به تبعیت حاکمی برگزیده درمی‌آورند. در حکومت اکتسابی، آنان به تبعیت کسی درمی‌آیند که از او بیمناک‌اند. بدین‌سان، «در هردو حال، از ترس تن به تبعیت می‌دهند.»[۷۳] هابز دربیان این معنی که حاکمیت برترس بنیان گرفته است کاملاً صراحت دارد. اشتقاق حکومت و مشروعیت[۷٤] حاکمیت از مبادی لاهوتی یا مابعدالطبیعی به هیچ‌رو مطرح نیست. البته ترس، خواه ترس آدمیان از یکدیگر خواه ترس اتباع از حاکمشان، عقلانی است، بدین معنی که وجه عقلایی دارد. و حکومت اکتسابی به همین دلایل فایده‌باورانه[۷۵] همان قدر قابل دفاع است که حکومت تأسیسی. هابز از گفتن آنکه شالودهٔ همهٔ حکومتها برترس است، نمی‌خواهد حکومت را خوار بشمرد. برفرضِ طبیعت انسان به‌گونه‌ای که هابز وصفش می‌کند، حکومت باید به هرحال برپایهٔ ترس بنیاد گیرد. نظریهٔ قرارداد تا اندازه‌ای براین حقیقت پرده می‌پوشاند، و شاید می‌خواهد جلوه‌ای از قانونیت[۷٦] به نهادی[۷۷] بدهد که تکیه بر قانونیت ندارد. از این حیث، با بقیهٔ نظریهٔ سیاسی هابز درست سازگار درنمی‌آید. ولی این‌قدر هست که هابز دربارهٔ دخالت ترس در سیاست گفتارش رك و بی‌پرده است.

٤. حقوق حاکم

تمایز دوگونه حکومت ازهم، برحقوق حاکم اثری نمی‌گذارد. «حقوق و نتایج حاکمیت در هردو یکی است.»[۷۸] از این‌رو هنگام بررسی این حقوق، می‌توان از تمایزشان چشم پوشید.

هابز براین نکته پای می‌فشرد که تفویض حاکمیت مشروط نیست و مشروط نتواند بود. از این جهت، اتباع حاکم نه می‌توانند شکل حکومت را دگرگون کنند و نه از اقتدار حاکم سر باز زنند و به وضع گروه متفرق برگردند: حاکمیت، انتقال‌ناپذیر[۷۹] است. این گفته به‌معنای آن نیست که بمثل شهریار نمی‌تواند مشروعاً و حقاً قوهٔ اجرایی[۸۰] یا حقوق شورایی[۸۱] را به افراد دیگر یا به انجمنها تفویض کند؛ ولی چنانچه حاکم شهریار باشد، نمی‌تواند بخشی از حاکمیتش را به دیگری منتقل کند. اگر فرض گیریم که شهریار حاکم است، انجمنی همچون پارلمان حقوقی مستقل از شهریار ندارد. بنابراین، از دیدگاه هابز چنان برنمی‌آید که شهریار در حکومت برملت نمی‌تواند از پارلمان استفاده کند؛ اما البته چنین برمی‌آید که پارلمان از بخشی از حاکمیت برخوردار نیست، و در اِعمال اختیاراتی که به آن سپرده شده است بضرورت تابع شهریار است. به همین‌سان، اگر انجمنی که با

---

۷۲. *لویاتان*، ۳، ص ۱۸۵.   ۷۳. همان جا.

74. legitimacy   75. utilitarian   76. legality   77. institution

۷۸. همان، ص ۱۸٦.

79. inalienable   80. executive   81. consultative

مردم همسو نیست حاکم باشد، مردم از بخشی از حاکمیت بهره نمی‌برند و بهره نتوانند برد. زیرا باید به دیده گرفت که آنان حاکمیت نامحدود و انتقال‌ناپذیر به آن انجمن تفویض کرده‌اند. از این‌رو حاکمیت به‌سبب پیمان‌شکنی از حاکم ساقط نمی‌شود. «نقض قرارداد ازطرف حاکم رخ نتواند داد؛ و درنتیجه هیچ کدام از اتباعش نمی‌تواند به دستاویز پیمان‌شکنی، حاکمیت را از حاکم ساقط بداند و لذا از تبعیتش وارهد.»[۸۲]

هر تابعی، به‌مقتضای همان تأسیس حاکمیت، فاعل همهٔ افعال حاکم می‌گردد؛ و «چنین برمی‌آید که حاکم هرچه بکند، ممکن نیست که کارش آسیبی به هیچیك از اتباعش برساند؛ و نیز حاکم نباید ازسوی هیچ یك از اتباعش به ستمگری متهم شود.»[۸۳] منصفانه نیست که حاکم را اتباعش به مرگ سپارند یا به‌نحوی کیفر دهند. زیرا از آنجا که هرتابعی در حکم فاعل همهٔ افعال حاکم است، به کیفر رساندن حاکم به‌منزلهٔ این است که دیگری را به کیفر افعالی که خودمان انجام داده‌ایم برسانیم.

ازجملهٔ حقوق ویژهٔ حاکم که هابز برمی‌شمرد یکی داوری دراین امر است که چه عقاید و آیین‌هایی سزاوار آموزش‌اند. «حقِ دارندهٔ قدرت حاکمیت است که داور یا گمارندهٔ همهٔ داوران عقاید و آیین‌ها باشد چرا که این داوری بایستهٔ صلح است و لذا جلوی ناسازگاری و جنگ داخلی را می‌گیرد.»[۸٤] هابز در زمرهٔ آفتهای حکومت چنین عقایدی را می‌آورد که «هرفرد خصوصی داور افعال نیك و بد است»[۸۵] و «هرکاری که آدمی خلاف وجدانش بکند گناه است.»[۸٦] راست است که در وضع طبیعی فرد داور نیکی و بدی است، و باید از عقل یا وجدان خودش پیروی کند زیرا قاعدهٔ دیگری در دست ندارد. ولی در حکومت حال چنین نیست. زیرا آنجا قانون مدنی، وجدان عمومی و مقیاس نیك و بد است.

پس شگفت نیست که می‌بینیم هابز در بخشهای سوم و چهارم *لویاتان* از اراستیانیسم[۸۷] تمام‌عیار دفاع می‌کند. البته او وحی و الهام مسیحی یا اعتبار تصور یك حکومت مسیحی را انکار نمی‌کند که در آن «بسیاری چیزها به تجلیات فراطبیعی[۸۸] مشیت خدا باز بسته است.»[۸۹] ولی کلیسا را یکسره تابع دولت می‌نهد. به تصریح می‌گوید که کشمکش کلیسا و دولت را برحسب قدرت‌طلبی تفسیر می‌کند و بس. کلیسا کوشیده است تا اقتدار و حجیتی را غصب کند که از آنِ حاکم مدنی

---

۸۲. *لویاتان*، ۳، ص ۱٦۱.　۸۳. همان، ص ۱٦۳.　۸٤. همان، ص ۱٦۵.　۸۵. *لویاتان*، ۳، ص ۳۱۰.

۸٦. همان، ص ۳۱۱.　۸۷. Erastianism؛ مشتق از نام توماس اراستوس (Erastus)، حکیم لاهوتی، پزشك و فیلسوف طبیعی آلمانی ـ سویسی (۱۵۲٤-۸۳). اراستیانیسم به‌معنی اعم به تفوق دولت بر کلیسا اطلاق می‌شود. ــ م.

88. supernatural

۸۹. *لویاتان*، ۳، ص ۳۵۹.

است؛ و هابز در عبارتی مشهور دستگاه پاپی[90] را به روح امپراطوری مردهٔ روم همانند می‌سازد. «و اگر کسی در منشاءِ این قلمرو بزرگ کلیسایی بنگرد، به‌آسانی درمی‌یابد که دستگاه پاپی جز روح امپراطوری مردهٔ روم نیست که تاج برسر، روی گور آن امپراطوری نشسته است. زیرا بدین نحو بود که دستگاه پاپی ناگهان ازمیان ویرانه‌های آن قدرت شرك‌آمیز سربرآورد.»[91] ولی هرچند هابز در عرصهٔ دین کلیسای کاتولیك را برای سعی در دزدیدن اقتدار حقانی حاکم مدنی شاهد مثال عمده می‌آورد، باری صراحت دارد که مقصود اصلیش ربطی به مجادلهٔ پروتستانها برضدکاتولیکها ندارد، بلکه خواهان طرد هرگونه ادعایی است که خواه از سوی پاپ کاتولیك و اسقف پروتستان خواه ازطرف کشیشان کاتولیك و پروتستان به داشتن حجیت روحانی و اختیار قانونی به استقلال از حاکم مدنی عنوان می‌شود. به همان‌وجه، ادعای افرادی را که می‌گویند مجاری مستقل ابلاغ وحی الهی یا پیامهای الهی‌اند باطل می‌داند.

هابز در تعریف کلیسا می‌گوید: «جماعتی که به دین مسیحی اقرار دارند و در شخص حاکمی واحد که به فرمانش باید گردهم آیند یگانه گشته‌اند.»[92] همچو چیزی به نام کلیسای جهانی وجود ندارد؛ و درون کلیسای ملی، حاکم مسیحی زیر سایهٔ خدا سرچشمهٔ هرگونه حجیت و اختیار قانونی است، و همو به تنهایی داور فرجامین تفسیر کتاب مقدس است. هابز در پاسخ به اسقف برمهال می‌پرسد: «اگر بنابرحجیت پادشاه نباشد که کتاب مقدس قانون است، کدامین حجیت دیگری آن را قانون می‌گرداند؟»[93] و می‌گوید: «شکی نیست که کتاب مقدس به توسط همان مرجع حجیتی باید تفسیر شود که نوشتهٔ کتاب مقدس یا هرنوشتهٔ دیگری را به قانون مبدل می‌گرداند وگرنه آن قوانین بیهوده وضع شده‌اند.»[94] باز، هنگامی که برمهال می‌گوید که بنابرمبادی اراستوسی[95] هابز، حجیت همهٔ شوراهای عام از میان می‌رود، هابز تصدیق می‌کند که حال چنین است. اگر اسقفان انگلیکان[96] مدعی‌اند که شوراهای عام حجیتی مستقل از حاکم دارند، درهمین حد از حجیت و قدرت انتقال‌ناپذیر حاکم می‌کاهند.

۵. آزادی اتباع

چون دانستیم که قدرت حاکم بدین‌گونه از هرباره نامحدود است، این پرسش پیش می‌آید که اگر اتباع اصلاً دارای آزادی‌اند، این آزادی چیست یا چه باید باشد. اگر بخواهیم دراین پرسش بحث کنیم باید نظریهٔ هابز را دربارهٔ «آزادی طبیعی»[97] پیشاپیش فرض گیریم. چنانکه دیدیم، او از آزادی

---

90. Papacy

۹۱. *لویاتان*، ۳، ص ۸-۶۹۷. ۹۲. *لویاتان*، ۳، ص ۴۵۹. ۹۳. همان، ٤، ص ۳۳۹. ۹٤. همان جا.

95. Erastian

۹٦. Anglican؛ وابسته به کلیسای انگلستان. ــ م.

97. natural liberty

طبیعی معنای غیبت موانع بیرونی در سر راه حرکت را اراده می‌کند. آزادی طبیعی با ضرورت، یعنی با موجبیت[۹۸]، کاملاً سازگار درمی‌آید. خواستها، آرزوها، و گرایشهای آدمی به این اعتبار ضروری‌اند که از زنجیره‌ای از علل موجب یا تعین‌بخش[۹۹] نتیجه می‌شوند؛ ولی وقتی که او بروفق این آرزوها و گرایشها عمل می‌کند، از آنجا که مانعی بیرونی برای بازداشتنش از چنین عملی نیست، می‌گوییم که آزادانه عمل می‌کند. بدین‌سان انسانِ آزاد یا مختار[۱۰۰] «کسی است که در کارهایی که به یاری نیرومندی و عقلش به کردنشان تواناست، مانعی در کردن آنچه ارادهٔ کردنشان را دارد برایش پیش نمی‌آید.»[۱۰۱] هابز پس از آنکه این پنداشت کلی از آزادی را پیشاپیش فرض گرفت، می‌پرسد که نظر به قید و زنجیر صناعی که آدمیان با عقد قراردادهای متقابل با همدیگر در ضمن واگذاری حقوقشان به حاکم برای خود ساخته‌اند، آزادی اتباع چیست.

چندان نیازی به گفتن نیست که هابز با هیچ‌گونه درخواست آزادی از قید قانون همدلی ندارد. زیرا قانون با پشتیبانی احکام جزا درست همان دست‌افزاری است که آدمی را از بلهوسی و زورورزی دیگران پاس می‌دارد. و درخواست معافی از قانون برابر درخواست بازگشت به وضع طبیعی است. هابز می‌گوید آزادیی که در تاریخها و فلسفه‌های یونان و روم باستان آن را ستوده‌اند، آزادی حکومت است نه آزادی انسانهای منفرد. «آتنیان و رومیان آزاد بودند، یعنی حکومتهای آزاد بودند. چنان نبود که انسانهای منفرد آزادی مقاومت با نمایندهٔ خودشان را داشتند، بلکه چنین بود که نماینده‌شان آزادی مقاومت با قوم دیگر یا تاختن به آنان را داشت.»[۱۰۲] راست است که بسیاری کسان در نوشته‌های قدما دستاویزی برای هواداری از آشوب و «نظارت هرزه‌کارانه بر افعال حاکمانشان جسته‌اند.... به گمانم بحق می‌توان گفت که در ازای آن همه خون‌ریزی هرگز هیچ چیزی به گرانی بهایی که سرزمینهای غربی برای آموختن زبانهای یونانی و لاتینی پرداخته‌اند خریده نشده است.»[۱۰۳] ولی این پندار از کوتاهی در بازشناختن حقوق افراد از حقوق حاکم برمی‌خیزد.

درعین حال روشن است که در هیچ حکومتی همهٔ اعمال را قانون تنظیم نمی‌کند و امکان چنین تنظیمی نیست. از این‌رو، اتباع در این امور از آزادی بهره‌مندند. «آزادی اتباع فقط در اموری است که حاکم هنگام تنظیم اعمال اتباع آنها را فروگذاشته است، مانند آزادی خرید و فروش و دیگر معاملات با یکدیگر، آزادی گزیدن مسکن و خوراك و پیشهٔ خود در زندگی، و آزادی آموختن فرزندان به شیوه‌ای که خودشان صلاح می‌بینند، و آزادیهای مانند آن.»[۱۰۴]

تا آنجا که هابز صرفاً این سخن همان‌گویانه را بیان نمی‌کند که اعمال تنظیم نیافته با قانون

---

98. determinism   99. determining   100. free

۱۰۱. *لویاتان*، ۳، ص ۷-۱۹۶. ۱۰۲. همان، ص ۲۰۱. ۱۰۳. همان، ص ۲۰۳. ۱۰۴. همان، ص ۱۹۹.

تنظیم نیافته با قانون‌اند، توجه را به احوال واقعی جلب می‌کند؛ یعنی در حوزهٔ بسیار گسترده‌ای از فعالیت آدمی، تاجایی که به قانون ربط می‌یابد، اتباع می‌توانند به اراده و به کام خویش عمل کنند. و چنین آزادیی به گفتهٔ او در همهٔ شکلهای حکومت پیدا می‌شود. لیکن باز سؤال پیش می‌آید که آیا مواردی هست که در آن تابع به مقاومت در برابر حاکم محق باشد.

جواب این سؤال از اینجا بدست می‌آید که ببینیم غرض از قرارداد اجتماعی چیست و کدام حقوق را نمی‌توان با قرارداد منتقل کرد. عقد قرارداد ناظر به صلح و ایمنی، و پاسداری از جان و تن است. پس چنین برمی‌آید که آدمی حق خویش را برای نجات خودش از مرگ و زخم و حبس منتقل یا واگذار نمی‌کند و نمی‌تواند چنین کند. و از این برمی‌آید که اگر حاکم به کسی فرمان دهد که خودش را بکشد یا زخم زند یا از هوا یا غذا پرهیز جوید، یا با کسانی که به او حمله می‌کنند مقاومت نورزد، «آن کس آزاد است که سر از اطاعت بپیچد.»[۱۰۵] افزون براین، آدمی مجبور نیست که به بزه‌هایش اعتراف کند. همچنین تابع ناگزیر نیست که به فرمان حاکم انسان دیگری را بکشد یا سلاح بردارد مگر آنکه نافرمانی او غرضی را که از برای آن حاکمیت برپا گردید نقض کند. البته مراد هابز آن نیست که حاکم نباید تابع را به‌سزای سرپیچی از فرمان کیفر دهد: بلکه این است که اتباع چون باهم پیمان بسته و بدین‌سان حاکمیت را ناظر به صیانت خود برقرار داشته‌اند، روا نیست بینداریم که آنان خویشتن را با قرارداد متعهد کرده‌اند که به خود یا به دیگران آسیب بزنند صرفاً از آن‌رو که حاکم چنان فرمان می‌دهد. «گفتن اینکه: *اگر دلت می‌خواهد مرا یا همنوع مرا بکش* یك چیز است و گفتن آنکه: *من خودم را یا همنوعم را خواهم کشت* چیزی دیگر.»[۱۰۶]

نکتهٔ مهمتر آن است که اگر حاکم ترك حاکمیت کند، و نیز هنگامی که بخواهد قدرتش را نگاه‌دارد ولی درواقع دیگر نتواند اتباعش را پاس دارد، تکلیف اطاعت از حاکم از اتباع ساقط می‌شود. «الزام اتباع دربرابر حاکم تا هنگامی می‌پاید که توانایی پاس داشتن آنان در او بپاید.»[۱۰۷] حاکمیت بنابرنیت کسانی که برقرارش داشته‌اند، می‌تواند زوال‌ناپذیر باشد؛ ولی درواقع امر، حاکمیت در ذات خود «بسیاری بذرهای زوال طبیعی را دارد.»[۱۰۸] هرگاه حاکم در جنگ مقهور گردد و تسلیم فاتح شود، اتباعش به تابعیت فاتح درمی‌آیند. اگر کشمکش داخلی شیرازهٔ کشور را ازهم بپاشد و حاکم قدرت مؤثر را از کف بدهد، اتباع به وضع طبیعی بازمی‌گردند، و می‌توانند حاکم جدیدی برپا دارند.

---

۱۰۵. همان، ص ۱٤۲.　۱۰٦. همان، ص ۲۰٤.　۱۰۷. همان، ص ۲۰۸.　۱۰۸. همان، ص ۲۰۲.

٦. تاملاتی در نظریهٔ سیاسی هابز

دربارهٔ دلالت نظریهٔ سیاسی هابز و اهمیت نسبی نکات گوناگونی که پیش می‌نهد سخن بسیار گفته‌اند، و ارزیابیهای مختلف دراین زمینه امکان‌پذیر است.

نکته‌ای که بیش از همه احتمال دارد برای خوانندگان امروزین *لویاتان* چشمگیر باشد، بی‌گفتگو قدرت و حجیتی است که به حاکم منتسب می‌دارد. در نظریهٔ سیاسی هابز، تاکید برمقام حاکم تا اندازه‌ای وزنهٔ ضروری برای حفظ تعادل با نظریه‌اش دربارهٔ فردباوری ذره‌وار بود. اگر بزعم مارکسیستها دولت، دست‌کم دولت کاپیتالیست، وسیلهٔ بهم پیوستن منافع و طبقات اقتصادی متعارض است، نزد هابز دولت وسیلهٔ متحد کردن افراد ستیزنده است؛ و دولت نمی‌تواند این وظیفه را بگزارد مگرآنکه حاکم از اقتدار تام و نامحدود برخوردار باشد. چنانچه آدمیان به‌اقتضای طبیعتشان خویشتن‌خواه‌اند و همواره براین حال می‌مانند، یگانه عامل مؤثر برای به‌هم داشتن آنان قدرت متمرکز است که در حاکم مقرر شده باشد.

معنای این سخن آن نیست که پافشاری هابز برقدرت حاکم صرفاً حاصل استنتاج از نظریه‌ای پیشینی درباب طبیعت آدمی بود. او همچنین بی‌گمان متاثر از رویدادهای زمانهٔ خود بود. او تظاهر منش آدمی و نیروهای جدایی‌جوی دخیل در جامعهٔ بشری را در جنگ داخلی عیان می‌دید. و یگانه چارهٔ این حال را در قدرت نیرومند و متمرکز می‌جست. «اگر از ابتدا این عقیدهٔ مورد قبول بیشترین بخش انگلستان به میان نمی‌آمد که قوای قانون‌گذاری، دادگستری، مالیات‌گیری، نظارت برعقاید و آیین‌ها و جزآن بین پادشاه، لردها، و مجلس عوام[۱۰۹] قسمت شود، مردم هرگز دچار تفرقه و گرفتار این جنگ داخلی نمی‌شدند؛ نخست بین کسانی‌که در سیاست‌به‌مخالفت باهم برخاستند،وسپس بین ناسازگاران دربارهٔ آزادی دین....»[۱۱۰] مطلق‌انگاری[۱۱۱] هابز و اراستیانیسم او، از تاملش در کشاکشهای سیاسی و دینی مشخص نیروی بسیار می‌گرفت.

در اینجا به گفتن می‌ارزد که ویژگی نظریهٔ سیاسی هابز در قاموس امروزی، بیشتر «اوتوریتاریسم»[۱۱۲] است تا «توتالیتاریسم»[۱۱۳]. بیقین عناصر آشکاری از آنچه توتالیتاریسم

---

109. House of Commons

۱۱۰. *لویاتان*، ۳، ص ۱٦۸.

111. absolutism

۱۱۲. autoritarisme(به انگلیسی: authoritarianism)؛ آیینی مبنی بر هواداری از سرسپردگی محض به «مرجع اقتدار و حجیت» (autorité) و مخالفت با آزادی فرد. در عرصهٔ سیاست، نظام اوتوریتر (autoritaire، به انگلیسی: authoritarian) چنان نظامی است که قدرت را در دست یك رهبر یا گروهی از برگزیدگان خودکامه متمرکز می‌کند. ــ م.

۱۱۳. totalitarisme(به انگلیسی: totalitarianism)؛ توتالیتاریسم عبارت است از آیین یا عقیده یا شیوهٔ رژیمهای توتالیتر (totalitaire، به انگلیسی: totalitarian)، و «صفت توتالیتر به رژیمهای سیاسیی اطلاق می‌شود که دارای این مشخصات باشند: نظارت دولت بر کلیهٔ شئون فعالیت اقتصادی و اجتماعی؛ انحصار قدرت سیاسی در دست یك حزب حاکم؛ ←

می‌خوانیم در نظریهٔ هابز هست. مثلاً، اینکه دولت، یا به‌سخن دقیقتر، حاکم تعیین‌کنندهٔ خیر و شر است. دولت از این حیث سرچشمهٔ اخلاق است. در ایراد به این تفسیر گفته‌اند که هابز «قوانین طبیعی» را تصدیق می‌کند و همچنین اذعان دارد که حاکم دربرابر خدا مسئول است. ولی حتی اگر تصدیق کنیم که هابز مفهوم قانون طبیعی را به هرگونه معنایی مربوط به موضوع مورد بحث می‌پذیرد، باز راست است که به دیدهٔ او تفسیر قانون طبیعی به عهدهٔ حاکم است، درست همان‌طور که حاکم مسیحی تفسیر کتاب مقدس را بر ذمه دارد. ازسوی دیگر، هابز حاکم را چنان تصور نمی‌کرد که ناظر بر همهٔ فعالیتهای آدمی است؛ بلکه می‌پنداشت که قانون‌گذاری و نظارت حاکم به لحاظ حفظ صلح و ایمنی است. او دربند آن نبود که دولت را به این عنوان بستاید و افراد را به تبعیت دولت از آن‌رو که دولت است درآورد؛ او روی‌هم رفته پروای مصالح افراد را داشت. و اگر از قدرت و اقتدار متمرکز هواداری می‌کرد، سببش آن بود که راه دیگری برای تأمین و حفظ صلح و ایمنی آدمیزادگان که همانا غرض جامعهٔ سازمان‌یافته است نمی‌دید.

ولی هرچند اوتوریتاریسم بی‌گمان رخسارهٔ نمایان فلسفهٔ سیاسی هابز است، باید تاکید کرد که این اوتوریتاریسم با نظریهٔ حق الهی پادشاهان و با مبداءِ فرمانروایی بنابرحق توارث[114] هیچ پیوند ماهوی ندارد. البته هابز چنان سخن می‌گوید که گویی حاکم به لحاظی نمایندهٔ خداست؛ ولی در وهلهٔ نخست حکومت سلطنتی به دیدهٔ او یگانه شکل شایستهٔ حکومت نیست. در مصنفات سیاسی هابز، محق نیستیم که واژهٔ monarch (پادشاه) را جایگزین واژهٔ sovereign(حاکم) کنیم؛ اما مبدائی که او برآن اصرار می‌ورزد، این است که حاکمیت تفکیك‌ناپذیر است نه آنکه بضرورت باید در یك مرد مقرر گردد. و در وهلهٔ دوم، حاکمیت، چه مقرر در یك مرد چه در انجمنی از مردان، ناشی از قرارداد اجتماعی است نه از نصب الهی. وانگهی، تصور موهوم قرارداد اجتماعی، هرگونه حکومت بالفعل[115] را حقانی می‌شمرد. مثلاً، حقانیت حکومت کرامول را کمتر از حقانیت حکومت چارلز اول نمی‌انگارد، یعنی مادام که کرامول دارای قدرت فرمانروایی بود. پس فهمیدنش آسان است که چرا هابز درمعرض چنین تهمتی آمد که *لویاتان* را هنگامی نوشت که آهنگ بازگشت به میهن داشت و خواستار جلب عنایت کرامول بود. بدین‌سان دکتر جان والیس[116] اعلام داشت که *لویاتان* «در دفاع از حق آلیور [کرامول] یا حق هرآن کسی نوشته شده است که به هروسیله‌ای بتواند از دیگران برتری جوید؛ حق حکومت را سراسر درقدرت نهاده است و همهٔ اتباع اعلیحضرت

حذف کلیهٔ اشکال نظارت دموکراتیك جامعه (و غالباً در داخل خود حزب نیز)؛ توسل به ترور برای سرکوبی هرنوع مخالفت؛ تسلط یك فرد در راس حزب و دولت؛ تلاش برای شکل دادن به جامعه براساس ایدئولوژی حزبی؛ و تجهیز مجموع قوای جامعه در راه هدفهای حزب و دولت و ازمیان بردن استقلال فرد.» *فرهنگ سیاسی*، تالیف داریوش آشوری.

114. principle of legitimacy 115. de facto 116. John Wallis

را اکنون که او توانایی الزام اطاعت آنان را ندارد از تکلیف بیعتشان ساقط کرده است.»[۱۱۷] هابز سخت منکر شد که *لویاتان* خود را از آن جهت منتشر کرده است «که با خوشامدگویی به آلیور که تا سه یا چهار سال بعد به سرپرستی[۱۱۸] نرسید راه را برای بازگشت خویش بگشاید.»[۱۱۹] و افزود: «راست است که آقای هابز به وطن آمد، ولی آمدنش از آن‌رو بود که به ایمنی خود در نزد کشیشان فرانسوی اطمینان نداشت.»[۱۲۰] اما اگرچه هابز دراین گفته برحق بود که تصنیفش را برای تحبیب آلیور کرامول ننوشته و برآن نبوده است که از شورش بر پادشاه دفاع کند، همچنان راست است که نظریهٔ سیاسی او نه مساعد فکر حق الهی پادشاهان است نه‌مساعد مبداءِ مقبول خاندان استوارت مبنی برحق فرمانروایی بنا بر توارث. و شارحان برحق‌اند که توجه را به خصیصهٔ «انقلابی» نظریهٔ هابز دربارهٔ حاکمیت جلب کنند، یعنی رویه‌ای از اندیشه‌اش که احتمال دارد درست به دلیل تصور اوتوریتر او از حکومت و گرایش شخصیش به نظام پادشاهی از دیده دور بماند.

اگر می‌خواستیم مورد مشابهی با نظریهٔ هابز دربارهٔ دولت در فلسفهٔ قرون وسطی بیابیم، شاید بشود گفت که این مورد را قدیس آوگوستینوس[۱۲۱] بیشتر از قدیس توماس آکویناس فراهم می‌کند.[۱۲۲] زیرا قدیس آوگوستینوس می‌انگاشت، یا براین انگار می‌گرایید، که دولت پیامدگناه آغازین[۱۲۳] است؛ یعنی وسیله‌ای ضروری برای بازداشتن انگیزه‌های شریرانهٔ آدمی که نتیجهٔ گناه آغازین است به‌شمار می‌آید. و این نظر به‌هرحال شباهتی دارد با تصور هابز از دولت به‌منزلهٔ چاره‌ساز بدیهای برآمده از وضع طبیعی انسان که همان جنگ همه برضد همه است. ازسوی دیگر، آکویناس که دلبستهٔ سنت یونانی بود، دولت را نهادی طبیعی می‌پنداشت که کارکرد اصلیش تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، و حتی اگر انسان مرتکب گناه نشده بود و دارای انگیزه‌های شریرانه نبود ضرورت می‌یافت.

این تشابه البته جزئی است و نباید برسر آن پافشرد. مثلاً، قدیس آوگوستینوس بی‌گمان باور نداشت که تعیین تمایزهای اخلاقی با حاکم است. اما به‌وجود یك قانون اخلاقی عینی با شالوده‌های استعلایی[۱۲۴] قائل بود که مستقل از دولت است و همهٔ حکام و اتباع اخلاقاً ملزم‌اند که کردارشان را

---

۱۱۷. *مصنفات انگلیسی تامس هابز*، ٤، ص ٤۱۳.

۱۱۸. Protector؛ «حکومت سرپرستی» (Protectorate)، «عنوان حکومت انگلستان در سالهای ۵۹-۱٦۵۳ است. بعد از جنگ داخلی، آلیور کرامول پارلمنت معروف به پارلمنت دنباله را منحل کرد. ارتش او را عنوان لرد سرپرست ممالك مشترك‌المنافع انگلستان، ایرلند، و اسکاتلند داد....» (*دایرةالمعارف فارسی*)

۱۱۹. همان، ص ٤۱۵.

۱۲۰. همان جا.

۱۲۱. St. Augustine (٤۳۰-۳۵٤)، حکیم مسیحی و نامدارترین آبای کلیسای *لاتینی*. ــ م.

۱۲۲. برای آگاهی از نظریه‌های سیاسی قدیس آوگوستینوس و قدیس توماس آکویناس، نگاه کنید به فصلهای ۸ و ٤۰ در جلد دوم این *تاریخ*.

۱۲۳. original sin؛ بنابر الهیات مسیحی، گناهی موروث که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و هرشخصی آن را در نتیجهٔ گناه آغازین آدم ابوالبشر به میراث می‌برد. ــ م.

124. transcendent

با آن سازگار گردانند. لیکن به دیدهٔ هابز، همچو قانون اخلاقی درمیان نیست. راست است که او تصدیق داشت که حاکم دربرابر خدا مسئول است و قبول نداشت که هرنوع تصور اخلاقیات عینی سوای قانون‌گذاری حاکم را ازمیان برداشته است. اما درعین حال فلسفه ، به‌قول خود او، با خدا سروکار ندارد، و به‌صراحت می‌گفت که تعیین خیر و شر با حاکم است. در وضع طبیعی، خیر وشر منسوب به خواهشهای افرادند. برپایهٔ این بینش، هابز خود را از دست همهٔ نظریه‌ها و افکار مابعدالطبیعی و متعالی[125] رهایی می‌دهد.

هابز درقبال دولت، ازحیث یك نهاد، شیوه‌ای همسان پیش می‌گیرد. نزد آکویناس، دولت مقتضای‌قانون طبیعی بودکه خود بازتابی‌ازقانون ابدی خداشمرده می‌شد. بنابراین، صرف‌نظراز گناه انسان و انگیزه‌های شریرانهٔ او، دولت پدیدآوردهٔ مشیت الهی است. ولی از این بنیاد استعلایی دولت در نظریهٔ هابز خبری نیست. تاجایی که سخن برسر استنتاج دولت است، هابز دولت را از انفعالهای انسان و با صرف‌نظر از ملاحظات مابعدالطبیعی و متعالی استنتاج می‌کند. از این باره نظریه‌اش ماهیتی یکسره طبیعت‌باورانه[126] دارد. اگر می‌بینیم که هابز بخش چشمگیری از *لویاتان* را به مسائل دینی و کلیسایی اختصاص می‌دهد، به سود دفاع از اراستیانیسم است نه برای فراهم آوردن نظریه‌ای مابعدالطبیعی دربارهٔ دولت. عمدهٔ اهمیت نظریهٔ هابز معلول کوشش اوست درپی آنکه فلسفهٔ سیاسی را گویی روی پای خودش بنهد و از این راه براستی آن را به روانشناسی انسان و، دست‌کم در حد نیت، به فلسفهٔ کلی ماشین‌وار انگارانه‌اش بپیوندد ولی آن را از مابعدالطبیعه و الهیات بگسلاند. اینکه آیا این گامی سودمند بود یا نه، محل گفتگوست؛ ولی بیقین گامی دارای اهمیت سزاوار اعتنا بود.

استنتاج دولت از بررسی انفعالهای انسان، به تبیین اوتوریتاریسم هابز و اصرارش برقدرت حاکم یاری بسیار می‌دهد. ولی دیدیم که اندیشه‌های اوتوریتر او تنها از استنتاج فلسفی برنیامده بود، بلکه از تأملاتش در رخدادهای تاریخی مشخص در کشور خودش و از هراس و بیزاریش از جنگ داخلی نیروی بسیار می‌گرفت. به‌طور کلی، هابز را می‌توان چنین نگریست که دخالت افزون قدرت را در پویایی زندگی سیاسی و تاریخ بهفراست دریافته است. ازاین لحاظ می‌توان او را «واقع‌گرا»[127] نامید. و می‌توانیم او را با ماکیاولی، نویسندهٔ دوران رنسانس پیوند دهیم.[128] اما درحالی که ماکیاولی در وهلهٔ نخست به شیوه‌های کارکرد سیاسی یا به وسایل کسب و حفظ قدرت دلمشغول بود، هابز نظریهٔ سیاسی عامی فراهم می‌آورد که درآن مفهوم قدرت و کارکردش دخالتی بغایت مهم دارد. بخش بسیاری از محتوای این نظریه مدروس و پدیدآوردهٔ اوضاع ویژهٔ تاریخی است، به

125. transcendental 126. naturalistic 127. realist

۱۲۸. برای آگاهی از اندیشه‌های ماکیاولی (Machiavelli)، نگاه کنید به صفحات ۳۴-۱۲۸ در جلد سوم این *تاریخ*.

همان‌سان که براستی حال محتوم هر آن‌گونه نظریهٔ سیاسی است که از مبادیی درمی‌گذرد که «ابدی» به‌شمارند، یعنی دارای شمول ماندگارند، درست بدان جهت که چندان کلی و مجردند که ذاتاً به زمانهٔ معینی ربط نمی‌یابند. ولی پنداشت هابز دربارهٔ دخالت قدرت در امور بشر مفید معنایی پاینده است. این سخن درحکم آن نیست که با نظریهٔ هابز درباب طبیعت آدمی (که در رویه‌های نام‌انگارانه‌اش او را به نام‌انگاری قرن چهاردهم می‌پیوندد) همداستانم یا تبیین او را از کارکرد دولت و حاکمیت بسنده می‌دانم. بلکه تنها گویای این است که هابز عواملی را به‌روشنی بازشناخت که به تعیین سیر تاریخ انسان به‌سانی که تاکنون می‌شناسیم بی‌شک یاری داده‌اند. به‌گمان من، فلسفهٔ سیاسی هابز یکسوبینانه و نابسنده است. اما درست به دلیل یکسوبینی و نابسندگیش، رخساره‌هایی از زندگی اجتماعی و سیاسی را برجسته می‌نماید که به دیده گرفتنشان اهمیت دارد.

فصل ۳
افلاطونیان کیمبریج

۱. پیشگفتار

فرانسیس بیکن[۱] گونه‌ای الهیات فلسفی یا طبیعی را تصدیق داشت که به وجود خدا و ذات او تا جایی که در آفریدگان جلوه‌گر است می‌پردازد. لیکن هابز هرنوع ملاحظهٔ خدا را از فلسفه طرد کرد، زیرا برآن بود که فلسفه با اجسام متحرك سروکار دارد. براستی، اگر ازلفظ «خدا» معنای موجود نامتناهیِ روحانی یا مجردی را می‌خواهیم، عقل را به هیچ‌رو توان آن نیست که چیزی دربارهٔ او بگوید؛ زیرا الفاظی چون «روحانی»[۲] و «مجرد» (نامادی)[۳] جز آنکه برای دلالت برجسم نادیدنی به‌کار روند فهم‌ناپذیرند. اما این نگرش میان فیلسوفان قرن هفدهم بریتانیا رایج نبود. گرایش عمومی بیشتر برآن باور بود که عقل می‌تواند هم به گونه‌ای شناخت خدا نایل آید و هم داور وحی و الهام[۴] و حقیقت ملهم[۵] باشد. در پیوند با این نگرش، شماری از نویسندگان براین می‌گراییدند که اختلافهای عقیدتی را در مقایسه با حقایق کلیی که تنها به‌مدد عقل دست‌یافتنی است به چیزی نشمرند و اهمیتشان را بی‌ارج انگارند. آنان که برچنین اندیشه‌ای می‌رفتند آشکارا بیشتر از متالهان وابسته به نحل و سنن گوناگون به بلندنظری و ارتقای مدارا در زمینهٔ دیانت جزمی[۶] رغبت می‌نمودند.

این دیدگاه کلی وجه‌امتیاز جان لاك و یاران او بود. ولی دراین فصل می‌خواهم به آن گروه از نویسندگان بپردازم که به نام «افلاطونیان کیمبریج»[۷] معروف‌اند. آرای افلاطونیان کیمبریج دراین نقطه سزاوار شرح است زیرا، با آنکه ذکر هابز در مصنفات برخی از ایشان اندك یا هیچ است، رالف

---

۱. بحث فلسفهٔ فرانسیس بیکن در فصل نوزدهم جلد سوم این *تاریخ* آمده است.

2. spiritual 3. immaterial 4. revelation 5. revealed truth 6. dogmatic

7. Cambridge Platonists

کاذوُرت[۸] هابز را دشمن اصلی دین راستین وفلسفهٔ روح‌باورانه[۹] می‌پنداشت و آگاهانه به ستیز با نفوذش برخاست. لیکن این گفته به‌معنای آن نیست که افلاطونیان کیمبریج را صرفاً باید برحسب واکنشی که دربرابر هابز می‌نمودند ارزیابی کرد. زیرا آنان هرچند هیچیك فیلسوف طراز اول نبودند، باری نمایندهٔ جریان فکری مثبت و مستقلی هستند که خالی از گیرایی نیست.

ولی پیش از بحث دربارهٔ افلاطونیان کیمبریج، می‌خواهم شمه‌ای از نویسنده‌ای متقدم به‌نام لرد هِربرت آو چِربِری[۱۰] بگویم. او را همگان سلف دئیستهای[۱۱] قرن هجدهم که ذکر احوالشان در یکی از فصلهای آینده خواهد آمد به‌شمار می‌آورند؛ ولی فلسفهٔ دین او را می‌توان دراینجا به‌اختصار باز نمود. اندیشه‌های فلسفیش از پاره‌ای جهات با افکار افلاطونیان کیمبریج خویشاوندی دارد.

۲. لرد هربرت آو چربری و نظریه‌اش درباب دین طبیعی

لرد هربرت آو چربری (۱۵۸۳ - ۱۶٤۸) نویسندهٔ مصنفات زیر است: *رساله دربارهٔ حقیقت*[۱۲] (۱٦۲٤)،*علت خطاها*[۱۳] (۱٦٤۵) و *De religione gentilium* (روایت‌کامل،۱٦٦۳).بەدیدۀاو،ما افزون برقوای‌شناختی[۱٤] انسان، بایدوجودچند «مفهوم‌عام»[۱۵] رامسلم فرض‌کنیم. این«مفاهیم عام» ـاصطلاحی که لرد هربرت از رواقیان[۱٦] اقتباس کرده استـ دست کم به لحاظی حقایق فطری[۱۷]هستند که خصایص ممتازشان عبارت‌اند از پیشاتجربی[۱۸]، استقلال یاقیام به ذات[۱۹]، کلیت[۲۰]، یقین[۲۱]، ضرورت[۲۲] (یعنی ضرورت برای زندگی) و بی‌واسطگی[۲۳]. مفاهیم عام را خدا در روان انسان نهاده و «غریزهٔ طبیعی»[۲٤] دریابندهٔ آنهاست، چرا که نه فراورده‌های تجربه بلکه پیش‌فرضهای[۲۵] تجربه‌اند. ذهن آدمی لوح نانوشته[۲٦] نیست ؛ بیشتر به کتابی بسته می‌ماند که با عرضهٔ تجربهٔ حسی[۲۷] گشوده می‌شود. و تجربه بدون این «مفاهیم عام» ممکن نیست.

چنانکه بعضی مفسران یادآور شده‌اند، لرد هربرت از بابت نکتهٔ اخیر پیشاپیش تاحدی سخن از نظری به میان آورد که کانت دیرگاهی بعد به هواداری از آن برخاست. اما لرد هربرت نه هیچ‌گونه استنتاج منظم از این مفاهیم یا حقایق پیشاتجربی[۲۸] به دست می‌دهد، و نه هیچ می‌گوید که آنها کدام‌اند. باری، اینکه او سعی در دادن فهرست جامعشان ندارد، شگفت‌آور نیست اگر به یاد بسپریم که به دیدهٔ او موانعی (مثلاً بی‌استعدادی) هست که نمی‌گذارد آدمیان بیش از پاره‌ای از آنها

---

8. Ralph Cudworth 9. spiritualist 10. Lord Herbert of Cherbury 11. deists
12. *Tractatus de veritate* 13. *De causis errorum* 14. cognitive faculties
15. common notions (notitiae communes) 16. Stoics 17. innate truths
18. apriority (یعنی: تقدم بر تجربه) 19. independence 20. universality 21. certainty
22. necessity 23. immediacy 24. natural instinct 25. presuppositions
26. tabula rasa 27. sense-experience 28. a priori

را بازشناسند. به‌عبارت دیگر، گفتن اینکه چنین حقایقی را خدا یا طبیعت در روان آدمی نشانده است بدان معنی نیست که همه‌شان از آغاز آگاهانه و به تأمل دریافته می‌شوند. چون بازشناخته شوند، در محل اجماع می‌آیند؛ به‌طوری که اجماع نشانه‌ای از یك «مفهوم عام» بازشناخته است. ولی توانایی کشف این تصورات یا حقایق ذاتاً فطری، پذیرای رشد است؛ و بسیاری‌شان فقط درضمن فراگرد اندیشهٔ تعقلی[29] از حال پوشیده به حال پیدا درمی‌آیند. از این‌رو دادن فهرستی کامل از آنها به شیوه‌ای پیشاتجربی نیست. اگر آدمیان از بند تعصب و انفعالات برهند و تنها راه عقل پیش گیرند، هرچه تمامتر به درك تأمل‌آمیز تصورات خداداد می‌رسند.

دلیل دیگری که چرا لرد هربرت به تهیهٔ فهرست «مفاهیم عام» دست نمی‌یازد آن است که او در وهلهٔ نخست دلبستهٔ مفاهیم گنجیده در شناخت دینی و اخلاقی است. به‌زعم او، دین طبیعی[30] دارای پنج حقیقت بنیادی است: اول آنکه وجود برینی[31] هست؛ دوم آنکه این وجود برین را باید پرستید؛ سوم آنکه زندگانی اخلاقی همواره بخش اصلی پرستش الهی بوده است؛ چهارم آنکه رذایل و بزه‌ها را باید با توبه کفاره داد؛ و پنجم آنکه کردار اینجهانی در زندگانی آنجهانی اجر یا عقاب می‌یابد. لرد هربرت در *De religione gentilium* کوشید تا باز نماید که چگونه این پنج حقیقت در همهٔ ادیان مورد تصدیق‌اند و بررغم همهٔ حشو و زواید ناشی از خرافه‌اندیشی و اوهام، گوهر راستینشان را می‌سازند. لرد هربرت منکر آن نیست که وحی و الهام مایهٔ تمامی دین طبیعی تواند بود؛ ولی اصرار دارد که وحی و الهامِ ادعایی را باید در دادگاه عقل به داوری نهاد. و خویشتن‌داریش در ابراز عقیده دربارهٔ اصول عقاید دینی آشکار است. به‌هرروی، او بیشتر به دفاع از سرشت عقلانی دین و بینش دینی رغبت می‌نماید تا به انتقاد منفی محض از ادیان مثبت گوناگون.

۳. افلاطونیان کیمبریج

دومین واژه در نام «افلاطونیان کیمبریج» از آن‌روست که گروه نامبردار بدان، همه وابسته به دانشگاه کیمبریج بودند. بِنجَمین ویچکِت[32] (۱۶۰۹-۸۳)، جان اسمیت[33] (۱۶۱٦ - ۵۲)، رالف کادورث (۱۶۱۷-۸۸)، ناتانیل کالوِرول[34] (ح ۱۶۱۸- ح ۱۶۵۱)، و پیتر استِری[35] (۱۶۱۳-۷۲) همه دانش‌آموختگان دانشکدهٔ اِمانوئل[36] بودند، درحالی که هِنری مور[37] (۱۶۱٤-۸۷) دانش‌آموختهٔ دانشکدهٔ کُرایست[38] بود. برخی از آنان مدرسان دانشکده‌شان نیز بودند؛ و همه‌شان کشیشان انگلیکان بودند.

---

29. discursive 30. natural religion 31. supreme Being
32. Benjamin Whichcote 33. John Smith 34. Nathaniel Culverwel 35. Peter Sterry 36. Emmanuel College 37. Henry More 38. Christ's College

افلاطونیان کیمبریج به چه معنایی «افلاطونی» بودند؟ پاسخش به گمان من این است که آنان از آیین افلاطونی (پلاتونیسم)[39]، به منزلهٔ تفسیری روح‌باورانه و دینی برحقیقت، متأثر و ملهم بودند. ولی آیین افلاطونی نزد ایشان نه همان دال بر فلسفهٔ شخص تاریخی افلاطون[40] بود، بلکه برتمام سنت مابعدالطبیعه (متافیزیك) روح‌باورانه از افلاطون گرفته تا پلوتینوس (فلوطین)[41] دلالت داشت. وانگهی، هرچند آنان آیین افلاطونی را به این معنی به‌کار می‌گرفتند و به فیلسوفانی چون افلاطون و پلوتینوس استناد می‌جستند، و هرچند خود را ادامه‌دهندهٔ سنت افلاطونی در اندیشهٔ معاصر می‌دانستند، باری بیشتر دربند این بودند که فلسفه‌ای دینی و مسیحی درمقابل جریانهای فکری ماده‌باورانه[42] و الحادی[43] پیش بنهند تا آنکه به شرح فلسفهٔ افلاطون یا پلوتینوس بپردازند که میانشان درواقع تمایز واضحی نمی‌گذاشتند. کادورث بویژه معارض بی‌فتور هابز بود. ولی اگرچه هابز دشمن اصلی به‌شمار می‌آمد، افلاطونیان کیمبریج همچنین نظر ماشین‌وار انگارانهٔ[44] دکارت به طبیعت را مردود می‌دانستند. آنان شاید به این واقعیت اهمیت کافی نمی‌دادند که کارتزیانیسم[45] دارای رویه‌ای دیگر و متفاوت است؛ اما آرای دکارت دربارهٔ طبیعت در چشمشان چنین می‌نمود که با تفسیر روحی جهان ناسازگار درمی‌آید و راه را برای فلسفهٔ افراطی‌تر هابز هموار می‌سازد.

دانشکدهٔ امانوئل درواقع بنیادی از آنِ «پیرایشگران» (پیوریتَن‌ها)[46] و دژ کیش کالونی[47] بود. لیکن افلاطونیان کیمبریج برضد این جزمی‌اندیشی[48] تنگ‌بینانهٔ پروتستانها واکنش نمودند. بمثل، ویچکت نظر کالونیها (و نیز هابز) را دربارهٔ انسان رد می‌کرد. زیرا انسان صورت خداست و دارای موهبت عقل است که «شمع خداست، فروغ از خدا می‌گیرد، و ما را نزدخدا راه می‌نماید؛» و انسان را نباید خوار شمرد یا نامش را به بدی آلود. باز، کادورث این عقیده را باطل می‌دانست که برخی انسانها، پیش از آنکه خطایی از ایشان سربزند، سزاوار دوزخ و عذاب جاویدند. کاوش در اندیشه‌های فیلسوفان باستان و علم اخلاق، او را از کیش کالونی رهانید، همان کیشی که در دامنش پرورش یافته و آن را با خود به دانشگاه آورده بود. براستی سخنی خطاست که همهٔ افلاطونیان کیمبریج کیش کالونی را رد کردند و از بند نفوذش باز رستند. کالورول بیقین چنین نکرد. او همان‌گاه که در بزرگ داشتن عقل با ویچکت همداستان بود، به شیوه‌ای که گویای نفوذ الهیات کالونی است، بر کاستی نور عقل و سستی ذهن آدمی تأکید می‌ورزید. با این‌همه، به‌طور کلی می‌توان گفت که افلاطونیان کیمبریج کار کالونیها را در تحقیر طبیعت آدمی و فرمانروا کردن ایمان برعقل دوست نمی‌داشتند. آنان در بند هواداری از هیچ دستگاه عقیدتی نبودند، بلکه درپی کشف

---

39. Platonism 40. Plato 41. Plotinus 42. materialistic 43. atheistic
44. mechanistic

۴۵. Cartesianism؛ فلسفهٔ دکارت و اصحاب او. ـــ م.

46. Puritans 47. Calvinism 48. dogmatism

عناصرگوهرین مسیحیت می‌کوشیدند؛ و بخش بسیاری از محتوای دستگاههای پروتستان را چیزی چندان فراتر از اموری مربوط به آرای شخصی نمی‌انگاشتند. بدین‌سان آنان از حیث اختلافهای عقیدتی به اتخاذ بینشی مداراگر[49] و «وسیع» می‌گراییدند و به «بلند نظران»[50] معروف بودند. مرادم این نیست که آنان تصور حقیقت ملهم را رد می‌کردند یا «اسرار» را قبول نداشتند. آنان به‌معنای امروزی کلمه عقل‌باور (راسیونالیست) نبودند. بلکه به پافشاری بر آیین‌های[51] نهان و غامض که ربطش به زندگی اخلاقی روشن نبود سخت خرده می‌گرفتند. ماهیت مسیحیت و براستی ماهیت هردینی را در زندگی اخلاقی می‌جستند. مناقشات آیینی[52] و مجادله برسر حکومت و نهاد کلیسایی را فرع بر زندگی صادقانهٔ اخلاقی و مسیحی‌می شمردند. می‌گفتند که حقیقت دین هنگامی ارزشمند است که بر زندگی اثر بگذارد و ثمرهٔ عملی بدهد.

غرضم از این گفته آن نیست که افلاطونیان کیمبریج عمل‌باور[53] بودند. آنان باور داشتند که عقل آدمی توانش آن را دارد که به حقیقت عینی دربارهٔ خدا برسد و به ما برای کشف قوانین اخلاقی مطلق و عام بصیرت بخشد. لیکن بر دو نکته پای می‌فشردند: نخست آنکه کوشش صادقانه در داشتن زندگی اخلاقی شرط لازم کسب بصیرت به حقیقت خداست؛ و دوم آنکه مهمترین حقایق آنهاست که روشنترین شالوده را برای زندگی مسیحی می‌نهند. آنان در بیزاریشان از قیل و قال اهل فرقه‌ها و مناقشهٔ خصمانه برسر مسائل غامض نظری شباهتی دارند با آن نویسندگان قرن چهاردهم که دریغ می‌خوردند که چرا مکتبها باهم در کشمکش‌اند و به بهای فروگذاشتن «امر واجب»، خاطر به موشکافیهای منطقی می‌دهند.

افلاطونیان کیمبریج درعین حال برنگرش تأمل‌آمیز[54] تکیه می‌کردند. یعنی، هرچند پیوند نزدیك طهارت اخلاقی و وصول به حقیقت را تأکید می‌کردند، تکیه‌شان بیشتر بر فهم واقعیت یا استفادهٔ شخصی از حقیقت و تأمل در آن بود تا برزیدن[55] واقعیت. به سخن دیگر، فرق بود میان نگرش آنان و نگرش فرانسیس بیکن که در کلمهٔ قصار «دانایی توانایی است» خلاصه می‌شد. آنان چندان خوش نمی‌داشتند که شناخت را تابع بهره‌برداری علمی و عملی آن گردانند. دلیلش این بود که به‌خلاف بیکن باورشان آن بود که شناخت عقلی[56] واقعیت فراحسی[57]، دست یافتنی است؛ و ازاین شناخت نمی‌توان بهره‌برداری علمی کرد. از اینجا بود که همچنین خوش نداشتند که «پیرایشگران» شناخت حقیقت دینی را تابع اغراض «عملی» سازند. آنان اندیشهٔ پلوتینوس را دربارهٔ گروانیدن ذهن به تأمل در واقعیت ربانی و جهان در ارتباطش با خدا بیشتر می‌پسندیدند. همچنان که مورخان یادآور شده‌اند، آنان نه با نهضتهای تجربه‌باورانه و نه با جنبشهای دینی زمانه و کشورشان همسازی

---

49. tolerant 50. Latitudinarians 51. doctrines 52. doctrinal
53. pragmatist 54. contemplative attitude 55. manipulation 56. rational
57. supersensible

نداشتند. همان‌گونه که ارنست کاسیرر[58] استدلال کرده است،[59] چه‌بسا راست باشد که میان فلسفهٔ افلاطونی رنسانس ایتالیایی و فلسفهٔ افلاطونی کشیشان کیمبریج پیوندی تاریخی هست؛ ولی همان‌سان که باز کاسیرر حجت می‌آورد، فلسفهٔ افلاطونی از جنبشهای مستولی در اندیشهٔ فلسفی و لاهوتی معاصر انگلستان جدا بود. اهل کیمبریج نه تجربه‌باور بودند نه پیرایشگر.

بنابراین افلاطونیان کیمبریج خواستار آن بودند که از تفسیر روح‌باورانهٔ گیتی به‌منزلهٔ بنیادی برای زندگی اخلاقی مسیحی دفاع کنند. و پرداخته‌ترین دفاع از همچو تفسیر گیتی را رالف کادورث در تصنیفی به‌نام *دستگاه عقلی راستین گیتی*[60] (۱۶۷۸) می‌دهد. این تصنیف نوشته‌ای ملال‌آور است، چرا که نویسنده به زبان بیان روشنی از دیدگاه خود، به تفصیل در آرای فیلسوفان گوناگون باستان بحث می‌کند. ولی پشت انبوه آشفتهٔ منقولات و شروح فیلسوفان یونانی، چهرهٔ هابز به‌روشنی نمایان می‌گردد که به تفسیر کادورث، ملحدی تمام‌عیار است. او در پاسخ به هابز چنین حجت می‌انگیزد که ما البته تصوری از خدا داریم. او ماده‌باوری را به احساس‌باوری[61] تحویل می‌کند و سپس می‌گوید که ادراک حسی[62] نه همان شناخت است، و بدین‌گونه نظرگاه افلاطون را در همپرسه (دیالوگ) *تئیتتوس*[63] تایید می‌کند. افزون براین، بدیهی است که ما تصور چیزهای بسیاری را حاصل می‌کنیم که به ادراک حواس درنمی‌آیند. بنابراین چنین برمی‌آید که نمی‌توان صرفاً از آن‌رو که موجودی به ادراک حسی درنمی‌آید، بحق منکر وجودش شد؛ همچنین در این قول محق نیستیم که نامی دال بر چیزی ناجسمانی، بضرورت عاری از معنی و مدلول است. «اگر هر وجودی را که تحت حس جسمانی نیفتد عدم بدانیم، پس باید وجود نفس[64] و ذهن[65] را درخودمان و دیگران انکار کنیم، زیرا همچو چیزهایی را نه می‌بساویم نه می‌بینیم. حال آنکه ما از وجود نفسهایمان بیقینیم، پاره‌ای از روی آگاهی باطن[66] به افکار خودمان و پاره‌ای بنابرآن مبداءِ عقلی که معدوم را توان کنش نیست. و وجود نفسهای دیگر از روی آثار و معلولهایشان برجسمهای منسوب خود، یعنی حرکت و فعل و نطق‌شان، نزد ما هویداست. از آنجا که ملحدان نمی‌توانند وجود نفس یا ذهن را در انسان انکار کنند، هرچند که چنین چیزی تحت حس ظاهر[67] نمی‌افتد، پس چرا چندان کم‌عقل‌اند که وجود ذهنی کامل را منکر می‌شوند که برگیتی محیط و فراز آمده است و بدون آن، تصورنکردنی است که ذهنهای ناقص ما از کجا باید نشات گیرند. برهان بر وجود خدای نادیده و

---

58. Ernst Cassirer

۵۹. *نوزایی افلاطونی در انگلستان* (*The Platonic Renaissance in England*)، ترجمهٔ جیمز پی. پیتگروو(ادنبورگ، نلسون، ۱۹۵۳). [James P. Pettegrove (Edinburgh, Nelson, 1953).]

60. *The True Intellectual System of the Universe*
61. sensationalism
62. sense-perception
63. *Theaetetus*
64. soul
65. mind
66. inward consciousness
67. external sense

نادیدنی را از آثار متجلی او در پدیده‌های دیدنی گیتی و از علم حضوری خودمان می‌جوییم.»[68] همچنین نمی‌توان از این واقعیت حجت معتبر آورد که حتی خداپرستان[69] فهم‌ناپذیری خدا را تصدیق می‌دارند و از آن نتیجه می‌گیرند که خدا یکسره تصورناپذیر[70] است و لفظ «خدا» تهی از هرگونه معنی است. زیرا این گزاره که خدا فهم‌ناپذیر است چنین معنی می‌دهد که ذهن متناهی نمی‌تواند تصوری کافی از او حاصل کند نه آنکه نمی‌تواند هیچ تصوری از او حاصل کند. ما از فهم کمال خدا عاجزیم؛ ولی می‌توانیم تصوری از موجود مطلقاً کامل حاصل کنیم. اثبات این معنی به راههای گوناگون میسر است. مثلاً، «این نکته که ما تصوری یا دریافتی از کمال یا از موجودی کامل داریم، از روی مفهوم بسیار آشنایی که از نقصان داریم پیداست. کمال، ملاك و مقیاس نقصان است نه نقصان، ملاك و مقیاس کمال.... چندان که در سامان طبیعت ابتدا کمال متصور است، چون روشنی پیش از تاریکی، ایجاب پیش از سلب یا نقص.»[71] دربارهٔ تصور امر نامتناهی نیز سخن همین است. به‌علاوه، قولی لغو است که تصور خدا ساختهٔ متخیله است، مانند تصور کِنْتاوُرُوس[72]، یا آنکه تصور خدا را قانون‌گذاران و سیاستمداران از بهر غایت خود به ذهن تلقین کرده‌اند. زیرا یك ذهن متناهی و ناقص نمی‌توانسته است که تصور موجود بی‌نهایت کاملی را بسازد. «اگر خدایی نبود، سیاستمداران و شاعران و فیلسوفان یا هرکس دیگری را هرگز نمی‌رسید که تصور موجودی مطلقاً یا بی‌نهایت کامل را جعل یا توهم کنند.»[73] «اکثر آدمیزادگان در همهٔ روزگاران در ذهنهای خویش دارای شناخت پیشینی و شهودی از وجود واقعی و بالفعلِ همچو موجودی بوده‌اند.»[74] و امکان‌پذیراست که‌تصور خدا را دلیل بر وجود خدا گرفت. مثلاً، «از آنجاکه ما تصوری از خدا یا موجودی کامل داریم که متضمن هیچ‌گونه تناقضی در خود نیست، پس این تصور ناچار دارای گونه‌ای مابازای بالفعل یا بالقوه است؛ ولی اگر خدا بالفعل وجود نداشته باشد، بالقوه وجود دارد؛ لذا او بالفعل وجود دارد.»[75]

تأثیر دکارت بر ذهن کادورت از آنچه هم‌اکنون دربارهٔ تصور امر کامل گفته شد پیداست. کادورت البته رشته‌های دیگری از احتجاج را به دست می‌دهد. بمثل، حجت می‌آورد که از هیچ، هیچ فرانتواند آمد، به‌نحوی که «اگر زمانی هیچ بوده است، هیچ چیزی هرگز امکان نداشته که باشد.»[76] پس باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته و خودش نامحدث است؛ و این «چیزی» باید

---

۶۸. *دستگاه عقلی راستین گیتی*، ۱، ۵، ۱؛ ویراستهٔ هریسن (Harrison)، ۱۸۴۵، جلد ۲، ص ۵۱۵. نقل قولهای این تصنیف کادورت همه از نسخهٔ ویراستهٔ هریسن گرفته شده است.

69. theists
70. inconceivable

۷۱. *دستگاه عقلی راستین گیتی*، ۱، ۵، ۱: ۲، ص ۸-۵۳۷.

۷۲. centaur، یا سِنْتُور؛ در اساطیر یونان، نژادی از جانوران که نیمی اسب و نیمی انسان بودند. ـــ م.

۷۳. همان، ص ۶۳۵.

۷۴. همان، ص ۵۰۹

۷۵. همان، ۳، ص ۵۰-۴۹

۷۶. همان، ص ۵۴.

بنابرضرورت طبع خودش وجود داشته باشد. اما هیچ چیزی به حکم ضرورت و جاودانه وجود ندارد الاّ موجودی مطلقاً کامل. از این‌رو یا خدا وجود دارد یا هیچ چیز اصلاً وجود ندارد. ولی با آنکه کادورت چندین گونه برهان می‌انگیزد، تأثیر دکارت در او انکارناپذیر است. کادورت نیز سعی در انکار این تأثیر ندارد. او از کاربرد شناخت وجود خدا ازسوی دکارت انتقاد می‌کند، بدین دلیل که ما را به شکاکیتی گرفتار می‌آورد که هیچ گریزی از آن نیست. با چنان استنباطی از سخن دکارت به این معنی که ما نمی‌توانیم از هیچ چیزی، حتی از اعتمادپذیری عقل، مطمئن باشیم مگر وقتی که وجود خدا را مبرهن داریم، استدلال می‌کند که تحصیل چنین برهانی محال است چرا که مستلزم همان واقعیتی است که سپس برای مبرهن داشتن به‌کار می‌رود، یعنی اینکه ما می‌توانیم به عقلمان و مبادی نخستین عقل اعتماد کنیم. ولی این همه تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که کادورت از مصنفات دکارت الهام می‌گرفت.

هرچند کادورت بی‌گمان متأثر از دکارت بود، نظریهٔ ماشین‌وارانگارانهٔ دکارت دربارهٔ جهان مادی در چشمش بسیار ناخوشایند می‌نمود. دکارت به آن طایفه‌ای تعلق دارد که «رایحهٔ نامشخص الحاد ماشین‌وارانگارانه از آنان به مشام می‌رسد»، زیرا «با اطمینان بسیار هرگونه علیت غایی و معطوف به قصد را در طبیعت رد می‌کنند، و جز علل مادی و ماشینی (مکانیکی)[77]، علل دیگری، ازجمله علل فلسفی برای اشیا روا نمی‌دارند.»[78] کادورت پیروان دکارت (کارتزین‌ها) را «خداپرستان مکانیکی» می‌نامد و این رأی دکارت را باطل می‌شمرد که ما نباید مدعی باشیم که می‌توانیم اغراض خدا را در طبیعت دریابیم. اینکه چشم برای دیدن و گوش برای شنیدن ساخته شده‌اند به اندازه‌ای واضح است که «فقط بلاهت یا ناباوری ملحدانه در آن شك روا تواند داشت.»[79] کادورت همچنین بر رد این عقیده که جانوران ماشین‌اند دلیل می‌آورد و با انتساب نفس حسی[80] به آنها موافق است. «اگر از روی پدیده‌ها نمایان باشد که جانوران تنها ماشین یا دستگاه خودکار بی‌حس و فقط مانند ساعت نیستند، پس فکر عامیانه و تعصب سخیف نباید ما را از این تصدیق که فرمودهٔ روشن عقل سلیم و فلسفه است بازدارد که باید چیزی فراتر از ماده در آنها باشد.»[81]

کادورت بدین‌سان تقابل مانعة‌الجمع و متمایزی را که دکارت میان عالم روحی و عالم مادی قائل است یکسره مطرود می‌داند. مرادم آن نیست که او توالی تطوری[82] میان مادهٔ بی‌جان، گیاهان، زندگی‌حسی و زندگی‌عقلی رامفروض می‌گرفت. به‌عکس، اومنکربود که‌زندگی می‌تواند ازمادهٔ

---

77. mechanical

۷۸. همان، ۳، ۳۷: ۱، ص ۲۱۷.   ۷۹. همان، ۵، ۱: ۲، ص ۶۱۶.

80. sensitive soul

۸۱. همان، ۵، ٤: ۳، ص ٤٤۱.

82. evolutionary continuity

بی‌جان فراآید، و از توضیح مادی هابز دربارهٔ آگاهی و فکر عیب می‌گرفت. «درجسم یاماده چیزی نیست مگر اندازه، شکل، محل، حرکت، و سکون. به‌یقین ریاضی می‌دانیم که اینها به هرگونه که باهم درآمیزند، هرگز نمی‌توانند مقوم حیات یا قوهٔ تفکر باشند.»[۸۳] افزون براین، نفس عاقلهٔ[۸۴] آدمی بنابرطبع خود باقی و فناناپذیر است، و حال آنکه نفسهای حسی جانوران نه چنین‌اند. بنابراین، تفاوتهای ماهوی در مدارج طبیعت هست. «سلسله‌ای برشونده از مراتب و مدارج هستیها و کمالات در گیتی هست، و پیدایش چیزها نه به‌حال عروج از فرود به فراز بلکه ضرورتاً به حال نزول از فراز به فرود روی می‌دهد.»[۸۵] ولی درست به همان دلیل که این مدارج گوناگون کمال در طبیعت هست، نمی‌توانیم خط تقسیم ساده‌ای میان قلمرو روحی از یك‌سو و قلمرو مادی ازسوی دیگر بکشیم و سپس علیت غائی را از قلمرو مادی بیرون برانیم و پدیده‌های حیاتیش را صرفاً برحسب ماشین‌وارانگاری تفسیر کنیم.

هنری مور دشمنی آشکارتری به دوگانه‌انگاری[۸۶] دکارتی می‌نماید. او درجوانی دکارت را سخت می‌ستود. در نامه‌ای که در ۱۶۵۵ به کلرسلیه[۸۷] می‌نویسد، می‌گوید که فلسفهٔ دکارتی نه همان برای تحقق بخشیدن به برترین غایت تمام فلسفه یعنی دین سودمند است، بلکه همچنین استدلال و روش برهان دربارهٔ خدا و انسان هنگامی به معتبرترین وجه دست می‌دهند که برمبادی دکارتی بنیاد گرفته باشند. براستی، شاید به‌استثنای فلسفهٔ افلاطون، سوای فلسفهٔ دکارتی چنانچه درست فهم شود هیچ دستگاه فلسفی دیگری نیست که چنین توانمندانه راه را بر الحاد ببندد.[۸۸] ولی مور در *کتاب راهنمای مابعدالطبیعه*[۸۹] (۱۶۷۱) فلسفهٔ دکارتی را به‌صورت دشمن اعتقاد دینی نقش کرد. از آنجا که او به رازوری[۹۰] و تِئوزُوفی[۹۱] گرایش داشت، عقل‌باوری[۹۲] دکارت برایش دلازار بود. تصور یك جهان مادی متمایز از واقعیت روحانی و برساخته از امتداد که بتوان به‌قدر کفایت برحسب ریاضی بدان پرداخت، برای کسی که طبیعت را مملو از قوهٔ حیاتی[۹۳] یا جان می‌پنداشت پذیرفتنی نبود. ما در عالم طبیعت نفس جهانی[۹۴] را در کار آفرینندگی می‌بینیم، یعنی یك مبداءِ پویای[۹۵] حیاتی[۹۶] که نباید

---

۸۳. همان، ص ۴۴۰.

84. rational soul

۸۵. همان جا.

86. dualism 87. Clerselier

۸۸. *مصنفات دکارت (Oeuvres de Descartes)*، ویراستهٔ شارل آدام و پُل تانِری (Charles Adam & Paul Tannery)، ۵، ص ۲۴۹ به بعد.

89. *Enchiridion metaphysicum* 90. mysticism

۹۱. theosophy؛ «هرمذهب فلسفی ناشی از این اعتقاد عرفانی که نیروی ذاتی سرمدی (خدا) در سراسر جهان ساری است، و شر نتیجهٔ پرداختن ادمی به هدفهای محدود است.» (*دایرةالمعارف فارسی*)

92. intellectualism 93. vitality 94. world-soul 95. dynamic 96. vital

با خدا یکسانش گرفت بلکه باید آن را ابزار خدا در کارستان طبیعت انگاشت. کادورت نیز سخن از «طبیعت آفریننده»[97] می‌گوید که، به‌منزلهٔ ابزار خدا، فاعلی بی‌میانجی[98] در فراآوردن آثار و معلولهای طبیعی است. به‌عبارت دیگر، کادورت و مور از تفسیر دکارتی طبیعت و از وجوه بالیده از این تفسیر روی گرداندند و کوشیدند تا فلسفه‌ای درباب طبیعت از آن‌گونه که به هنگام رنسانس متداول بود از نو برقرار دارند.

گفتارمان دربارهٔ نظریهٔ کادورت دربارهٔ تقدم تصور کمال بر تصور نقصان، به‌روشنی حکایت از ضدیت او با تجربه‌باوری دارد. براستی، او در اعلام این رأی درنگ نمی‌ورزد که حکم آنکه ذهن آدمی در اصل «لوحی نانوشته یا ورقهٔ کاغذ سفیدی است که رویش هیچ نیست مگر آنچه اعیان یا موضوعات حس[99] بران نگاشته‌اند،»[100] دلالت براین معنی دارد که نفس انسان از ماده به‌وجود آمده یا آنکه «فقط حالت عالیتری از ماده است.»[101] او البته حکم یادشده را به این معنی می‌گیرد که ذهن صرفاً پذیرندهٔ منفعل انطباعات حسی است. ولی در نوشته‌هایش صراحت دارد که قصد او ابطال مبداءِ تجربه‌باورانه است ولوهنگامی که به این معنای تنگ تعبیر نشود. بدین‌سان در *رساله دربارهٔ اخلاق جاویدان و تغییرناپذیر*[102] می‌گوید که دو قسم «مفکرهٔ دریابنده»[103] در نفس هست. قسم اول مشتمل است بر ادراکات کارپذیر[104] نفس که خواه احساسات[105] هستند خواه صور مخیل (یا صور ذهنی). قسم دیگر، از «ادراکات کارگر[106] فراهم می‌آید که از خود ذهن و به استقلال از تن برمی‌خیزند.»[107] و نام اینها «دریافتهای ذهن»[108] یا νοήματα است. «دریافتهای ذهن» نه همان تصوراتی مانند تصورات عدل، حقیقت، شناخت، فضیلت[109] و رذیلت[110] را دربردارند بلکه همچنین برگزاره‌هایی از این قبیل شمول می‌یابند: «امکان ندارد که چیزی در آنِ واحد هم باشد هم نباشد» یا «از هیچ، هیچ چیزی فرانتواند آمد.» این دریافتهای ذهن به میانجی عقل فعال[111] از صورتهای ذهنی منتزع نمی‌گردند (نظری که به‌زعم کادورت به خطا منتسب به ارسطو است). تصور انتزاع دریافتهای ذهن از صورتهای ذهنی ناشی از آنجاست که «معمولاً برحسب موقع یا سبب[112]،

---

97. Plastic Nature 98. immediate 99. objects of sense

۱۰۰. *دستگاه عقلی راستین گیتی*، ۵، ٤؛ ۳، ص ٤۳۸. ۱۰۱. همان جا. ۱۰۲. *Treatise concerning eternal and immutable Morality*. این رساله در ضمن جلد سوم *دستگاه عقلی راستین گیتی*، ویراستهٔ هریسن، مندرج است. و ارجاعاتی که اینجا می‌دهیم برحسب صفحه‌شماری این نسخه است.

103. perceptive cogitation 104. passive perceptions 105. sensations 106. active perceptions

۱۰۷. همان، ٤، ۱، ۷؛ ۳، ص ۵۸۲.

108. conceptions of the mind 109. virtue 110. vice 111. active intellect
112. occasion

به توسط نزدیکی اشیای بیرونی که بر در حواس ما می‌کوبند انگیخته و بیدار می‌شوند،»[۱۱۳] و آدمیان در تمیز بین موقع یا سبب بیرونی این دریافتها وعلت فاعلی و فراآورنده‌شان فرومانده‌اند. درواقع، «آنها بضرورت از نیرو و کنش فطری خود ذهن برمی‌خیزند،»[۱۱۴] که صورت مخلوقی از ذهن الهی است. این تصوراتِ ذاتاً فطری ازسوی خدا بر ذهن آدمی منطبع می‌شوند، و به یاریشان نه فقط چیزهای نامادی و حقایق ابدی بلکه همچنین چیزهای مادی را می‌شناسیم. این سخن در حکم انکار آن نیست که حس و متخیله در شناسایی چیزهای مادی دخیلند. ولی احساس از افادهٔ شناخت ذات چیزها یا ذات حقیقت علمی ناتوان است. ما جز به مدد فعالیت ذهن که «دریافتها» را از درون خود به نیروی خداداده‌اش فرامی‌آورد، قادر به تحصیل شناخت علمی جهان مادی نیستیم.

ملاك حقیقت نظری[۱۱۵] همان «روشنی خود دریافتهاست.»[۱۱۶] «دریافتهای عقلی روشن، بضرورت حقایق‌اند زیرا هستیهای واقعی‌اند.»[۱۱۷] بنابراین کادورث ملاك دکارتی حقیقت را که همان روشنی و تمایز تصورات است می‌پذیرد؛ ولی کاربرد فرضیهٔ «جنی شریر»[۱۱۸] و چاره‌جویی دکارت را برای گریز از امکان خطا و فریفتگی مردود می‌داند. براستی آدمیان گاه فریفته می‌گردند و می‌پندارند که آنچه را به روشنی نمی‌فهمند به‌روشنی می‌فهمند. کادورث می‌گوید اما چنین برنمی‌آید که آنان هرگز نمی‌توانند بیقین باشند که چیزی را به‌روشنی فهم می‌کنند. به همان وجه، می‌توان استدلال کرد که «از آن‌رو که در رؤیاهایمان می‌اندیشیم که محسوسات روشنی داریم، پس هنگام بیداری هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چیزهایی را می‌بینیم که بواقع هستند.»[۱۱۹] کادورث آشکارا برآن بود که بردن گمان رؤیا به زندگی بیداری گمانی محال است.

بنابراین، ذهن به ادراك ذوات ابدی و حقایق دگرگونی‌ناپذیر تواناست. و تواناییش به این ادراك، همچنان که پیشتر اشاره رفت، از آن‌روست که نشات و قیامش از ذهن ابدی است «که دلایل عقلانی ثابت و تغییرناپذیر همهٔ کائنات و حقایقشان را در درون خویش فرامی‌گیرد.»[۱۲۰] لذا ذهن را توان کشف مبادی و ارزشهای اخلاقی جاویدان است. نیك و بد، روا و ناروا، برخلاف پنداشت هابز، مفاهیم نسبی نیستند. حتی اگر ممکن باشد که درجات مختلفی از بصیرت به ارزشها و مبادی اخلاقی داشته باشیم، اینها به هرروی مطلق‌اند. پس کادورث این نظر را که به دکارت نسبت می‌دهد هیچ نمی‌پسندید که حقایق اخلاقی و دیگر حقایق جاویدان دستخوش همه‌توانی[۱۲۱] خدا و

---

۱۱۳. همان، ٤، ۲، ۲؛ ۳، ص ۵۸۷. ۱۱٤. همان، ٤، ۳، ۱؛ ۳، ص ۲-٦۰۱.

115. theoretical

۱۱٦. همان، ٤، ۵، ۹؛ ۳، ص ٦۳۷. ۱۱۷. همان جا. ۱۱۸. evil genius؛ دکارت در فراگرد تشکیك روش‌مندانه‌اش می‌پرسد: از کجا بدانیم که جنی شریری نیست که شبهه در دل آدمی القا می‌کند و باعث گمراهی و فریفتگی او می‌شود؟ ــ م. ۱۱۹. همان، ٤، ۵، ۱۲؛ ۳، ص ۹-٦۳۸. ۱۲۰. همان، ٤، ٦، ۲؛ ۳، ص ٦۳۸.

121. omnipotence

لذا علی‌الاصول متغیرند. براستی، او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «اگر کسی می‌خواست جهانیان را قانع کند که دکارت برغم همهٔ دعویهایش بر اثبات خدا، درحقیقت خداپرستی ریاکار یا ملحدی در هیئت و ظاهر خداپرستان است، برای مدعایش دلیلی بهتر از این نکته در همهٔ نوشته‌هایش نمی‌جوید که او با واداشتن یك صفت خدا به فروخوردن صفت دیگرش، آشکارا خدا را از میان برمی‌دارد ــ صفاتی چون اراده و قدرت نامتناهی، و فهم و خرد نامتناهی.»[۱۲۲]

اعتقاد به قدرت ذهن در کشف حقایق تغییرناپذیر که فی‌نفسه گواه راستی خویش‌اند و به لحاظی منطبع بر ذهن‌اند، مورد قبول سایر افلاطونیان کیمبریج نیز بود. مثلاً ویچکت از «حقایقِ نخستین نگاشت»[۱۲۳] سخن می‌گفت که شناخت ما از آنها «با فروغ نخستین انطباع» دست می‌دهد. «زیرا خدا انسان را سرشته به آنها (حقایق اخلاقی نخستین نگاشت) آفرید، و آنها را بردل انسان نوشت، پیش از آنکه بر کوه سینا اعلامشان کند، پیش از آنکه بر الواح سنگی حکشان کند، یا پیش از آنکه در کتابهای مقدس نوشته شوند. خدا انسان را سرشته به آنها آفرید، و قانون خویش را در دل انسان تلقین کرد، انگاری که قانونش را در تارو پود مبادی عقل ما بافت.... ما دارای مبادیی هستیم که باهم آفریده شده‌اند.... دانسته‌های شناخت طبیعی یا دانسته‌های نخستین انطباع که خدا در دل آدمی نشانده است، همینکه عرضه شوند درستیشان برما معلوم است....»[۱۲۴] ازآن قبیل‌اند مبادی حرمت در حق آفریدگار و مبادی بنیادین عدل.

به‌همان‌سان، هنری مور در *کتاب راهنمای اخلاق*[۱۲۵] (۱٦٦۸) بیست و سه مبداءِ اخلاقی برمی‌شمرد که برآنها نام Noemata moralia (= دریافتهای اخلاقی) می‌نهد. اینها به‌زعم او «ثمرهٔ آن قوه‌ای هستند که به‌تعبیر شایسته Nous (= عقل) نامیده می‌شود،»[۱۲٦] و صدقشان بی‌واسطه بدیهی است. نخستینشان می‌گوید که «نیك آن است که به حال زندگی خردمندانه، یا به حال بخشی از این زندگی، لذت‌بخش و ملایم و سزاوار باشد، و پیوسته به بقای شخص خردمند است.»[۱۲۷] مبداءِ دیگر می‌گوید: «نیك را باید برگزید و از بد باید احتراز جست. نیکی بیشتر را باید بر بدی ترجیح داد، و بدی کمتر را باید تاب آورد تا به بدی بیشتر مبتلا نشویم.»[۱۲۸] اما مور آشکارا برآن نبود که فهرست بیست و سه مبداءِ اخلاقی بنیادی او جامع است، زیراً از «این گزاره‌ها و مانندشان» سخن می‌گوید.[۱۲۹] مور با وضع شمار بسیاری از مبادی «انکارناپذیر»، به لرد هربرت آو چربری

---

۱۲۲. همان، ۵، ۱: ۲، ص ۵۳۳.

123. truths of first inscription

۱۲۴. *مواعظ برگزیده*، ۱۷۷۳، ص ۷-٦.

125. *Enchiridion ethicum*

۱۲٦. همان، ۱، ٤، ۲. ۱۲۷. همان جا. ۱۲۸. همان جا. ۱۲۹. همان، ۱، ٤، ٤.

می‌پیوندد و برشیوهٔ «مکتب اسکاتلند»[۱۳۰] سپسین پیشی می‌گیرد.

چنانکه دیدیم، افلاطونیان کیمبریج به نهضتهای فلسفی و دینی غالب در کشور و زمانه‌شان چندان دل نمی‌نهادند. هرچند بی‌گفتگو دخالت تجربه را در شناخت بشر انکار نمی‌کردند، با مفهوم مقید و تنگ تجربه که کم‌کم ممیزهٔ تجربه‌باوری می‌گردیدهمدلی‌نداشتند. وباآنکه هرگز دراندیشهٔ نکوهش علم نبودند، روی چندان موافقی به پرورش و روش فیزیك ریاضی معاصر نمی‌نمودند. آنان بیشتر براین می‌گراییدند که فلسفه‌های «افلاطونی» طبیعت را در گذشته بازجویند تا آنکه به فرارویشان بنگرند و به ترکیب یا هماهنگ‌سازی فیزیك و متافیزیك دست یازند. وانگهی، دلبستگیشان به انسان‌مداری (اومانیسم)[۱۳۱] افلاطونی و مسیحی باعث شد که از مناقشات کلامی زمانه کناره گیرند و دیدی انتقادی به آن اختیار کنند. بنابراین فهمیدنی است که چرا تاثیرشان بالنسبه اندك بود، بویژه اگر به یاد بسپریم که بیان ادبی اندیشه‌هایشان دلپذیر نبود. البته نمی‌خواهم بگویم که آنان هیچ تاثیری نگذاشتند. برای نمونه، هنری مور در کتاب *راهنمای مابعدالطبیعه* حجت می‌انگیخت که تفسیر هندسی دکارت بر طبیعت ما را به تصور مکان مطلق[۱۳۲] راه می‌برد که تباهی‌ناپذیر، نامتناهی و جاویدان است. لیکن این صفات نمی‌توانند صفات چیزهای مادی باشند. پس مکان مطلق باید واقعیتی معقول[۱۳۳] باشد که گونه‌ای سایه یا نماد[۱۳۴] حضور و عظمت خداست. مور در وهلهٔ نخست دلمشغول این احتجاج بود که تفسیر ریاضی طبیعت که جسمانیات را از روحانیات جدا می‌گرداند، باید منطقاً به اتصال یکی به دیگری منتهی شود؛ به‌سخن دیگر، او می‌خواست که در ابطال قول دکارت از روی همان قول برهان اقامه کند.[۱۳۵] اما چنین می‌نماید که برهانش برپنداشت نیوتنی دربارهٔ مکان اثر گذاشته است. باز، شافتسبری[۱۳۶]، که آرای او را دربارهٔ اخلاق سپس ملاحظه خواهیم کرد، مسلماً از افلاطونیان کیمبریج نظیر کادورت، مور و ویچکت تاثیر برگرفت. با این‌همه، اگرچه آیین افلاطونیان کیمبریج تا اندازه‌ای اثربخش بود، پر پیداست که از آنچه به اتفاق همگان تحول اصلی در فلسفهٔ انگلیسی زمانه، یعنی تجربه‌باوری به‌شمار می‌آید جداست.

---

۱۳۰. Scottish School؛ اصحاب «مکتب اسکاتلند» در مخالفت با ایدئالیسم بارکلی و شکاکیت هیوم، آیینی به‌نام «واقع‌گرایی طبیعی» (natural realism) آوردند. ــ م.

131. humanism 132. absolute space 133. intelligible 134. symbol

۱۳۵. ابطال یك قول بموسیلهٔ اقامهٔ برهان از روی همان قول، تعبیری است از اصطلاح: argumentum ad hominem. ــ م.

136. Shaftesbury

۴. ریچارد کامبرلند

ریچارد کامبِرلَند[137] (۱۶۳۲-۱۷۱۸) که درمقام اسقفی پیتربرو[138] درگذشت، نظریهٔ تصورات و مبادی فطری را به محك نقد زد. در مدخل *دربارهٔ قوانین طبیعی*[139] (۱۶۷۲) به‌تصریح می‌گوید که به عقیدهٔ او، اگر تصورات فطری را صرفاً برای دفاع از نظام اخلاقی فرض گیریم، راه میان‌بُر ناموجهی را پیموده‌ایم. ساختن دین و اخلاق طبیعی برشالودهٔ فرضیه‌ای که مطرود اکثر فیلسوفان بوده است و هرگز نمی‌توان آن را مبرهن داشت، به‌زعم کامبرلند شیوه‌ای خلاف عقل است.

ولی با آنکه کامبرلند فرضیهٔ افلاطونیان کیمبریج را دربارهٔ تصوراتِ فطری رد می‌کرد، با کادورث در شوق ابطال فلسفهٔ هابز همدل بود. قوانین طبیعی به‌معنای اخلاقی در دیدهٔ او «گزاره‌هایی با صدق تغییرناپذیرند که اعمال ارادی ما را دربارهٔ انتخاب خیر و شر هدایت می‌کنند؛ و حتی بدون قوانین مدنی و صرف‌نظر از پیمانهای برپادارندهٔ حکومت مدنی، اعمال بیرونی را تابع الزام می‌گردانند.»[140] بنابراین، قانون اخلاقی بازبسته به قانون مدنی یا به ارادهٔ حاکم نیست. و واژهٔ «خیر» معنایی عینی دارد و دلالت می‌کند برآنچه پاسدار، پرورنده و به کمال رسانندهٔ قوای یك یا چند چیز است. ولی نکته‌ای که کامبرلند بویژه برآن تکیه می‌کند آن است که خیر فرد از خیر دیگران جدانشدنی است. زیرا انسان برخلاف نقشی که هابز از او می‌کشد یك ذرهٔ انسانی نیست که یکسره و به طرزی چاره‌ناپذیر خویشتن‌خواه باشد. بلکه موجودی اجتماعی است و علاوه برگرایشهای خویشتن‌خواهانه، گرایشهای غیرخواهانه[141] و نیکخواهانه[142] دارد. لذا میان جُستن خیر خود و جُستن خیر همگانی[143] تناقضی نیست. براستی، خیر همگانی فراگیرندهٔ خیر فرد است. پس چنین برمی‌آید که «خیر همگانی قانون برین است.»[144] و قوانین طبیعی آن اعمالی را تجویز می‌کنند که خیر همگانی را تحقق می‌بخشند، «و به یاریشان سعادت تام یکایك اشخاص هرچه بیشتر حاصل می‌آید.»[145]

کامبرلند در پرداختن عقایدش دقت چندانی به‌کار نمی‌برد. ولی از آنجا که واضع تحقق بخشیدن به خیر همگانی به‌منزلهٔ قانون برین است که همهٔ قواعد اخلاقی دیگر باید نسبت به آن تعین یابند، او را پیشگام فایده‌باوری[146] خوانده‌اند. اما باید یادآور شد که به نظر او جستن خیر همگانی علاوه برجستن نیکخواهی[147] و مهربانی در حق انسانهای دیگر، دوستی خدا را دربرمی‌گیرد. زیرا تکمیل[148] قوا و استعدادهایمان، ولواینکه کامبرلند «تکمیل» را تعریف نمی‌کند، بیقین نزد او

---

137. Richard Cumberland 138. Peterborough 139. *De legibus naturae*

۱۴۰. *دربارهٔ قوانین طبیعی*، ۱.

141. altruistic 142. benevolent 143. common good

۱۴۴. همان جا. ۱۴۵. همان، ۵.

146. utilitarianism 147. benevolence 148. perfection

متضمن تخصیص و بیان آگاهانهٔ رابطه‌مان با خداست. افزون برآن، قانون نیکخواهی خودش مبین مشیت الهی و دربردارندهٔ پاداش و کیفر است، هرچند انگیزه‌ای که محبت بی‌آلایش به خدا و انسان آن را محض اطاعت از قانون فراهم می‌آورد، عالیتر از انگیزه‌ای است که ملاحظهٔ خودبینانهٔ پاداش و کیفر به دست می‌دهد.

نظر به تاکیدی که بنابرمرسوم و بحق بر پرورش تجربه‌باوری در فلسفهٔ انگلیسی می‌گذارند، بجاست که وجود کسانی مانند افلاطونیان کیمبریج و ریچارد کامبرلند را از یاد نبریم. زیرا آنان نمایندهٔ چیزی هستند که پروفسور جی. اچ. موئیرهد[149] نام «سنت افلاطونی در فلسفهٔ انگلوساکسون» برآن می‌گذارد. اگر بخواهیم اصطلاح «ایدئالیسم»[150] را به‌معنای بسیار گسترده‌ای به‌کار بریم که معمول مارکسیستها در استعمال این واژه است، می‌توانیم از افلاطونیان کیمبریج و اندیشمندان همانندشان به‌عنوان نمایندهٔ مرحله‌ای از سنت ایدئالیسم در فلسفهٔ انگلیسی سخن گوییم، سنتی که (آمیخته با تجربه‌باوری) جلوهٔ برجسته‌ای در نوشته‌های بارکلی یافت و در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و دو دههٔ اول قرن بیستم رونق گرفت. در برّ اروپا اغلب می‌انگارند که فلسفهٔ انگلیسی ذاتاً و همواره صفتی تجربه‌باورانه و حتی طبیعت‌باورانه دارد. بنابراین، اگر بخواهیم دید متعادلی از تحول اندیشهٔ انگلیسی داشته باشیم، لازم است به وجود سنت دیگر نیز اعتنا نماییم.

149. J. H. Muirhead 150. idealism

فصل ٤

لاك

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

جان لاك[1] به‌سال ۱٦۳۲ در رینگْتِن[2] نزدیك بریستول[3] زاده شد. پدرش در روستا پیشهٔ وکالت دعاوی داشت. لاك تا ۱٦٤٦ در خانه آموزش دید و سپس به مدرسهٔ وِسْتْمینْستِر[4] رفت و تا ۱٦۵۲ آنجا ماند. در آن سال وارد دانشکدهٔ کْرایِسْت چِرْچ[5] در دانشگاه آکسفرد شد. پس از آنکه دانشنامه‌های لیسانس و فوق‌لیسانس را به‌هنگام مقرر گرفت، درضمن ادامهٔ تحصیل در دانشکدهٔ کرایستچرچ به تعلیم پرداخت. سال بعد به مقام مدرس زبان یونانی، و سپس به تدریس علوم بلاغی[6] و ممیزی فلسفهٔ اخلاقی گماشته شد.

هنگامی که لاك به مطالعهٔ فلسفه روی آورد، دید که صورت کمابیش متحجر و خوارمایه‌ای از فلسفهٔ مدرسی[7] در آکسفرد متداول است. از فلسفهٔ مدرسی که در نظرش مبتلا به الفاظ و مصطلحات مغلق و مسائل بیهوده می‌نمود، سخت بدش آمد. بی‌گمان، لاك مانند برخی فیلسوفان زمانهٔ رنسانس و روزگار نو که بر اسکولاستیك ارسطویی شوریدند، بیش از آنچه خودش آگاه باشد از این فلسفه تأثیر برداشت. ولی دلبستگیش به فلسفه بیشتر انگیختهٔ مطالعهٔ اندیشه‌های دکارت در نزد خود بود تا آنچه در آن‌گاه در آکسفرد می‌آموختند. این سخن به‌معنای آن نیست که لاك پیرو دکارت (کارتزین) بود. اما از چند باره متأثر از دکارت بود، و به هرروی مصنفات دکارت به او نشان داد که تفکر روشن و بسامان همان قدر درون حوزهٔ فلسفه امکان‌پذیر است که بیرون آن.

---

1. John Locke 2. Wrington 3. Bristol 4. Westminster 5. Christ Church
6. rhetoric

۷. به فرانسه: Scolastique، و به انگلیسی: Scholasticism. ـ م.

پژوهشهای لاك در آکسفرد منحصر به فلسفه نبود. براثر همنشینی با سر رابرت بریل[8] و محفل او به شیمی و فیزیك دل بست، و همچنین درس طب خواند، هرچند دانشنامهٔ پزشکی و جواز طبابت را مدتها بعد (۱٦۷٤) گرفت. لیکن نه طبابت را پیشهٔ همیشگی خود ساخت و نه زندگی دانشگاهیش را در آکسفرد ادامه داد. درعوض، درحدی مختصر، گرفتار امور اجتماعی گشت.

در ۱٦٦۵ لاك درمقام منشی هیئت نمایندگی دیپلوماتیك، به سرپرستی سر والتر وین[9]، از انگلستان به امیرنشین براندِنبُورگ[10] رفت. دو سال بعد، پس از بازگشت به انگلستان، به خدمت لرد اَشلی[11]، بعداً نخستین ارل آو شافتْسبِری[12]، درآمد و مشاور پزشکی حامی خویش و آموزگار پسر او گردید. اما پیداست که شافتسبری اهلیت لاك را برتر از این می‌دانست؛ زیرا هنگامی که در ۱٦۷۲ به رتبهٔ لرد چانْسِلِر[13] رسید، دوستش را به مقام منشی اعطای اقطاعات کلیسایی برگماشت. در ۱٦۷۳ لاك منشی شورای بازرگانی و کشاورزی شد. ولی بخت سیاسی شافتسبری برگشت، و لاك در آکسفرد کرانه گرفت، جایی که منصب مدرسی دانشکدهٔ کرایست چرچ را هنوز دراختیار داشت. باری، علت مزاج او را واداشت که در ۱٦۷۵ به فرانسه برود، و تا سال ۱٦۸۰ آنجا ماند. درطی این مدت به اصحاب و معارضان فلسفهٔ دکارت برخورد و اندیشه گاساندی[14] براو تأثیر نهاد.

لاك چون به انگلستان برگشت باز به خدمت شافتسبری درآمد. ولی شافتسبری علیه شاه جیمز دوم[15]، دیوك آو یُورْك[16] وقت، دست‌اندرکار دسیسه بود، و سرانجام ناگزیر به هلند پناهید و همان‌جا در ژانویهٔ ۱٦۸۳ مرد. لاك نیز که جانش را در امان نمی‌دید، در پاییز همان سال به هلند گریخت. چارلز دوم در ۱٦۸۵ مرد، و نام لاك را در پیوند با شورش مانْمِت[17] به فهرست اشخاص تحت تعقیب دولت جدید درآوردند. بنابراین او با نام مستعار می‌زیست، و حتی وقتی هم که نامش را از فهرست اشخاص تحت تعقیب بیرون آوردند به انگلستان برنگشت. باری، همچنان که لاك خبر داشت، نقشه‌هایی برای نشاندن ویلیام اورانژ بر تخت پادشاهی انگلستان درکار بود، و کمی پس از انقلاب ۱٦۸۸[18] لاك به میهنش بازگشت، و هلندنشین به ایمنی در لندن آرام و قرار گرفت.

---

8. Sir Robert Boyle 9. Sir Walter Vane 10. Brandenburg 11. Lord Ashley
12. first earl of Shaftesbury

۱۳. Lord Chancellor: «عالیترین مقام قضایی در دولت بریتانیا.... مقامش بلافاصله بعد از مقام دیوکهای خاندان سلطنت و اسقف اعظم کنتربری است. رئیس مجلس لردها و معمولاً از اعضای مهم هیئت دولت است... و نیز حافظ مهر بزرگ و مشاور مخصوص مقام سلطنت است.» (*دایرة‌المعارف فارسی*)

۱٤. Pierre Gassendi (۱۵۹۲-۱٦۵۵)، فیلسوف، منجم، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی. ـــ م.

15. King James II 16. Duke of York

۱۷. James Scott, Duke of Monmouth (۱٦٤۹-۱٦۸۵)؛ پسر نامشروع چارلز دوم، پادشاه انگلستان. پس از مرگ چارلز دوم، در معارضه با جیمز دوم مدعی تاج و تخت انگلستان شد. ـــ م.

۱۸. یا «انقلاب باشکوه» (Glorious Revolution)؛ «در تاریخ انگلستان، عنوان حوادث سالهای ۱٦۸۸-۸۹ که منتج به ←

لاك به دلیل علت مزاج از قبول منصب سفیری در دربار امیر براندنبورگ تن زد؛ ولی به کار مختصری در لندن مشغول بود تا آنکه در ۱٦۹۱ از کارش دست کشید و به اُوتْس[۱۹] واقع در اِسِکس[۲۰] به مهمانی نزد خانوادهٔ مَسِم[۲۱] رفت، هرچند از ۱٦۹٦ تا ۱۷۰۰ وظایفش در سمت کمیسر بازرگانی ناگزیرش می‌کرد که بخشی از سال را در پایتخت بگذراند. لاك در اکتبر ۱۷۰٤، هنگامی که بانو مسم برایش مزامیر داود می‌خواند، درگذشت. از قضا این بانو دختر رالف کادورث، افلاطونی کیمبریج، بود که لاك با او آشنا شده بود و با برخی عقایدش همدلی داشت.

تصنیف اصلی لاك *جستار دربارهٔ فهم آدمی*[۲۲] است.[۲۳] او در ۱٦۷۱ با پنج شش نفر از دوستانش سرگرم بحث فلسفی بود که به خاطرش گذشت که پیشرفت بیشتر در بحث برایشان ممکن نیست، مگرآنکه توانشهای ذهن را بازجویند و دریابند که «فهم ما شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد یا ندارد.»[۲٤] لاك مقاله‌ای در این باب نوشت و همین مقاله هستهٔ دو مسودهٔ آغازین *جستار* را ساخت. او درطی سالهای بعد کار *جستار* را ادامه داد، و نخستین طبع در ۱٦۹۰ منتشر شد (پیش از این، در ۱٦۸۸، چکیده‌ای از *جستار* به زبان فرانسه در *کتابخانهٔ جهانی* لُوکْلِر[۲۵] درآمد). سه طبع دیگر از *جستار* در ایام حیات لاك انتشار یافت.

همچنین در سال ۱٦۹۰ *دو رساله دربارهٔ حکومت مدنی*[۲٦] تصنیف لاك منتشر شد. او در رسالهٔ اول به نظریهٔ حق الهی پادشاهان به‌سانی که سر رابرت فیلمر[۲۷] پیش کشیده بود تاخت، و در رسالهٔ دوم نظریهٔ سیاسی خودش را پرورد. لاك در پیشگفتار *دوْ رساله* می‌گوید که انگیزهٔ نوشتنش آن است که‌حقانیت انقلاب ۱٦۸۸ را به‌ثبوت برساند وحق ویلیام اورانژ را بر اورنگ پادشاهی انگلستان مسلم بدارد. ولی این بدان معنی‌نیست که مبادی سیاسی لاك ازسر شتابزدگی و ناظر به برآوردن همچو غرض عملی، ساخته و پرداخته شده بود. وانگهی، آنچه لاك در تقریر نظریهٔ سیاسیش گفته است تا به امروز یکی از مهمترین گفتارها در تاریخ آزاداندیشی به‌شمار می‌آید، درست به همان‌گونه

برکناری جیمز دوم گردید. این «انقلاب» ناشی از تولد پسر جیمز، نامش جیمز ادوارد، بود، زیرا جیمز دوم آشکارا از کیش کاتولیك پیروی می‌کرد، و با تولد پسرش بیم آن می‌رفت که سلطنت انگلستان به دست یك نفر کاتولیك بیفتد. پس، توریها و ویگها متحد شدند، و هفت تن از اشراف از ویلیام اورانژ (William of Orange) و همسرش مری (Mary)، دختر پروتستان جیمز، دعوت کردند که به کمك انگلستان بشتابند. پس از «انقلاب بیخون»، این دو تن مشترکاً به‌نام ویلیام سوم و مری دوم سلطنت کردند. پذیرفتن «منشور حقوق» (Bill of Rights) ازطرف آنها، سرانجام تفوق حکومت پارلمانی را بر «حق الهی پادشاهان» محقق کرد.» (*دایرةالمعارف فارسی*)

19. Oates 20. Essex 21. Masham

22. *Essay concerning Human Understanding*

۲۳. ارجاعاتی که به این تصنیف برحسب جلد و صفحه می‌دهیم، از روی نسخهٔ ویراستهٔ ای. سی. فریزر (A. C. Fraser) است.

۲٤. *جستار*، «نامه به خواننده».

25. Le Clerc's *Bibliothèque universelle* 26. *Two Treatises of Civil Government*

27. Sir Robert Filmer

که جستار تا بدین روز در زمرهٔ ارجمندترین تصانیف در تاریخ تجربه‌باوری جای دارد.

لاك در ۱٦۹۳ *اندیشه‌هایی دربارهٔ آموزش و پرورش*[28] و در ۱٦۹۵ *معقولی مسیحیت*[29] را انتشار داد. در ۱٦۸۹، نخستین *نامه دربارهٔ تساهل*[30] را به زبان لاتین و بدون ذکر نام نویسنده منتشر کرد، و درپی این، در ۱٦۹۰ و ۱٦۹۳، دو نامهٔ دیگر درباب همان مضمون درآمد. مصنفاتی که پس از مرگش به سال ۱۷۰٦ درآمد اینهاست: نامهٔ ناتمام چهارم دربارهٔ تساهل، گفتاری دربارهٔ معجزات، بررسی عقیدهٔ مالبرانش دربارهٔ دیدن همه چیز در خدا، تصنیف ناتمام *ارشاد فهم*[31]، خاطراتش از شافتسبری، و چند نامه. مطالب دیگر بعداً انتشار یافته‌اند.

۲. اعتدال و عقل سلیم لاك

لاك، همچنان که از روی نوشته‌هایش پیداست، سرشت بسیار معتدلی داشت. او تجربه‌باور بود، یعنی معتقد بود که تمام مادهٔ شناخت ما از ادراك حسی[32] و درون‌نگری[33] فراهم می‌آید. ولی بدین معنی تجربه‌باور نبود که بپندارد ما تنها داده‌های حسی را می‌شناسیم. او به شیوهٔ فروتنانهٔ خودش اهل مابعدالطبیعه[34] بود. عقل‌باور بود بدان معنی که باور داشت باید همهٔ آرا و معتقدات را به پیشگاه محکمهٔ عقل آورد و خوش نداشت که تقریرات عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. ولی به‌معنای کسانی عقل‌باور نبود که واقعیت روحانی یا سامان فراطبیعی یا امکان انکشاف الهی حقایق را منکرند، یعنی حقایقی که درعین مغایر نبودن با عقل ورای عقل‌اند، به این لحاظ که تنها مکشوف به عقل نیستند و حتی هنگامی که کشف شوند، بسا که یکسره فهم‌پذیر نباشند. لاك استبداد را خواه در عرصهٔ عقلانی خواه در عرصهٔ سیاسی نمی‌پسندید، و در شمار یکی از شارحان متقدم مبداءِ تساهل و مدارا بود. ولی به‌هیچ‌رو دوستدار هرج و مرج نبود، و گستره‌ای که می‌خواست مبداءِ تساهل را در آن به‌کار بندد حدودی داشت. او انسان متدینی بود؛ اما به تعصب یا به غیرت نامعتدل میلی نمی‌نمود. شگرف‌کاریهای درخشان یا فروزندگیهای نبوغ زا در لاك چشم نمی‌داریم؛ بلکه آنچه در او نیست افراط‌کاری و آنچه در او هست عقل سلیم[35] است.

یکی دو تن از مفسران به تأکید زیاد لاك بر «عقل سلیم» خرده گرفته‌اند. و راست است که، مثلاً، نظریهٔ او درباب اسطقس[36] پوشیده‌ای در چیزهای مادی، نظری بر پایهٔ عقل سلیم نیست چنانچه مرادمان نظری باشد که انسانی بی‌خبر از هرچه فلسفه به خودی‌خود قائل به آن است. ولی هنگامی که از عقل سلیم لاك سخن می‌رود، مقصود این نیست که فلسفهٔ او از بیان آرای آدم

---

28. *Some Thoughts concerning Education* 29. *The Reasonableness of Christianity*
30. *Letter on Toleration* 31. *The Conduct of the Understanding*
32. sense-perception 33. introspection 34. metaphysician 35. common sense
36. substrate

متعارفی که از پیش خود به آنها قائل باشد درنمی‌گذرد. بلکه مقصود آن است که لاك به تأمل در تجربهٔ متعارف[37] و تحلیل آن می‌کوشید؛ با ابداع نظریه‌های گزافه‌آمیز و تفسیرهای یکسوبینانه ولو درخشان دربارهٔ واقعیت، درپی اصالت نبود؛ و برآن بود که نظریه‌های فراآوردهٔ او مستلزم تأمل و مراقبهٔ عقلی در تجربهٔ متعارف است. در چشم کسانی که از فیلسوف توقع خوارق اجماع[38] حیرت‌انگیز و «کشفیات» بدیع دارند، لاك هرآینه بی‌ذوق و ملال‌انگیز می‌نماید. اما درسراسر کارش احساس می‌کنیم که اندیشمندی پاك‌نهاد و امین است. هنگامی که نوشته‌اش را می‌خوانیم، مجبور نیستیم که دایم از خود بپرسیم که آیا ممکن است او به گفته‌هایش اعتقاد داشته باشد.

لاك در نوشته‌هایش، بجز چند اصطلاح فنی، زبان انگلیسی متداول به‌کار می‌برد و تا این اندازه درك اندیشه‌اش آسان است. لیکن تا جایی که به هرروی سخن برسر *جستار* است، مصطلحات همواره به‌معنای یکسان به کار نمی‌روند؛ و تا این اندازه درك فکر لاك دشوار است. در «نامه به خواننده»[39] که در سرآغاز جستار می‌آید، لاك فاش می‌گوید که *جستار* «در بخشهای گسیخته نوشته شد؛ و هربار پس از مدتی اهمال، به‌اقتضای حال و هوای روحی و هروقت که فرصت دست می‌داد، کار را باز ازسر می‌گرفتم.» این سخن نقایص ترتیب *جستار* و گونه‌ای مکررنویسی را توضیح می‌دهد. «طرز نوشتن آن بریده بریده و به فواصل طولانی فراوان بود و احتمالاً همین باعث برخی مکررات شد.» لاك خودش می‌گوید که چرا درپی رفع نقصهای پیش‌آمده برنیامد. «ولی حقیقت این است که کاهلتر یا گرفتارتر از آنم که کوتاهترش گردانم.» باری، برایش امکان داشت که به‌سود کارش چارهٔ بعضی ناسازیهای عمده را بجوید و معنای برخی الفاظ و مصطلحات را به وجهی قطعیتر تعیین کند. مثلاً، او گاه چنان سخن می‌گوید که گویی آنچه ما می‌دانیم عبارت از تصوراتمان[40] و نسبتهای[41] میان تصورات است، و براستی او تصور را به موضوع[42] فهم[43] در آن‌گاه که آدمی می‌اندیشد تعریف می‌کند. ولی گاه می‌شود که از فحوای گفتارش برمی‌آید که ما دست‌کم بعضی چیزها را مستقیماً می‌شناسیم. به سخن دیگر، او گاهی نظریهٔ بازنمایی شناخت[44] و گاهی خلافش را می‌رساند. باز، در آنچه دربارهٔ تصورات کلی می‌گوید، چندین رشته یا گرایش فکری مختلف هست. گاهی به شیوه‌ای نام‌انگارانه سخن می‌گوید، ولی گاهی مضمون کلامش چیزی است که

---

37. common experience 38. paradoxes 39. Epistle to the Reader 40. ideas
41. relations 42. object 43. understanding

۴۴. representationist view of knowledge، یا representationalism، یا representationism؛ آیینی فلسفی براین معنی که موضوع بی‌واسطه یا مستقیم شناخت عبارت است از تصوری در ذهن که از عین بیرونی یا مستقل که سبب ادراك می‌شود متمایز است. این آیین گاه قائل است که تصور، همتای ذهنی یا نسخهٔ حقیقی عین بیرونی است و گاه برآن است که تصور، حالتی از آگاهی است که معین دارنده‌اش پاره‌ای طبع عین مستقل است و پاره‌ای طبع یا حدود ذهن.ـ م.

فیلسوفان مدرسی[45] «واقع‌گرایی معتدل»[46] می‌خوانند. و نتیجهٔ این همه آن است که زیرسادگی و روشنی ظاهری نوشتهٔ لاك، یك اندازه ایهام و آشفتگی هست. چنین نیست که لاك از روشن گرداندن این تاریکیهای اندیشه عاجز بود: او خودش آنچه را که بی‌گمان تبیین حقیقی است به دست داده، یعنی اینکه کاهلتر یا گرفتارتر از آن بود که درصدد چاره‌جویی برآید.

۳. غرض از *جستار*

دیدیم که لاك به بنیان‌گذاری پژوهشی دربارهٔ شناخت آدمی دست‌یازید. البته فیلسوفان دیگری پیش از او دربارهٔ شناخت آدمی اندیشیده و نوشته بودند. در جهان یونانی، هم افلاطون هم ارسطو و، از دیدگاهی بس متفاوت، شکاکان[47] چنین کرده بودند. قدیس آوگوستینوس دراین موضوع اندیشیده بود، و فیلسوفان طراز اول قرون وسطی از جهتهای گوناگون به آن نگریستند. در فلسفهٔ مابعد رنسانس، دکارت به مسئلهٔ یقین[48] پرداخته بود، و در انگلستان فرانسیس بیکن و هابز هردو در باب شناخت انسان نوشته بودند. اما لاك بواقع نخستین فیلسوفی بود که تصنیف عمده‌اش را به پژوهش درفهم آدمی، گستره و حدود آن وقف کرد. و می‌توان گفت که پایهٔ بلند نظریهٔ شناخت در فلسفهٔ نوین تا اندازهٔ بسیاری پدید آوردهٔ لاك است، هرچند نفوذ کانت بود که سپس به این شاخه از کاوش فلسفی راه نمود و فلسفه را سراسر از هرباره به عرصهٔ آن کشانید؛ یعنی، میان آن اندیشه گرانی که کمابیش به دیدگاه خود کانت دل نهادند. بنابراین، مجرد همین امر که لاك رساله‌ای فراخ‌دامنه به پژوهیدن فهم و شناخت آدمی صرف کرد، اهمیت ویژه‌ای از آن خود دارد.

پیش از این اشاره رفت که لاك در «نامه به خواننده» یا پیشگفتار *جستار* می‌گوید که خود را ناگزیر از پژوهش آن دید که فهم شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد و شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. فهمیدنی است که چرا او چنین پرسشی را پرسید. زیرا می‌اندیشید که آدمیان بسا که نیرو و توانشان را برسر مسائلی به هرز می‌دهند که ذهن انسان را یارای گشودنشان نیست. و همچنین می‌اندیشید که این کار مایهٔ پیدایی شکاکیت در دیگران می‌شود. اگر ما توجهمان را به موضوعاتی منحصر می‌کردیم که درون گسترهٔ عقل آدمی می‌گنجند، پیشرفت در شناخت دست می‌داد و کمتر موجبی برای شکاکیت پیش می‌آمد. ولی اگرچه فهم‌پذیر است که لاك چنین سؤالی را بپرسد، تقریر آن به‌سانی که بالا آمد نادرخور است. زیرا می‌پرسیم که چگونه می‌توان تمیز نهاد میان موضوعاتی که ذهن بر پرداختن بدانها تواناست و موضوعاتی که ذهن بر پرداختن بدانها ناتوان است بی‌آنکه از گسترهٔ ذهن درنگذریم؟ یا اِشکال را می‌شود به این شیوه بیان کرد: اگر می‌توانیم موضوعی را نام ببریم که ذهن آدمی توانایی پرداختن بدان را ندارد،

---

45. Scholastics 46. moderate realism 47. sceptics 48. problem of certainty

ایا به تلویح حکم نکرده‌ایم که ذهن برگفتن چیزی دربارهٔ موضوع و لذا تا اندازه‌ای بر «پرداختن» به آن تواناست؟

افزون براین، لاك در تعریف تصور (idea) می‌گوید: «هرآنچه از صورت ذهنی (phantasm)، صورت معقول (notion)، صورت محسوس (species) مراد است، یا هرآنچه ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به‌کار گرفت.»[۴۹] اینجا او می‌گوید که اعیان یا موضوعات[۵۰] ذهن، تصورات‌اند. و چنین می‌نماید که ذهن شایستگی پرداختن به همهٔ تصوراتش را دارد. نمی‌توانیم بگوییم که ذهن شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. زیرا اگر می‌توانستیم بگوییم، پس تصورات این موضوعات را می‌داشتیم. و دراین حال می‌توانستیم به آنها بپردازیم، چرا که تصور به چیزی تعریف می‌شود که ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به‌کار گرفت.

لاك در مدخل جستار می‌گوید که غرضش آن است که «منشأ، یقین، و گسترهٔ شناخت آدمی، و نیز مبانی و درجات اعتقاد[۵۱]، ظن[۵۲] و تصدیق[۵۳] را بپژوهد.»[۵٤] بدین‌سان او تمایز روشنی نمی‌گذارد میان مسئلهٔ منشاءِ تصورات از حیث روانشناسی[۵۵] و مسائل شناخت‌شناسی[۵٦] مانند طبع شناخت یقینی[۵۷] و مبانی کافی «ظن». ولی توقع این تمایز برای آن زمان ممکن نیست. لاك پیش از آنکه سخن از روشی به‌میان آورد که می‌خواهد به‌کار بندد، سزاوار می‌داند که «مرزهای میان ظن و شناخت را بجوییم، و بررسیم که در چیزهایی که هیچ شناخت یقینی از آنها نداریم با چه ملاکهایی باید تصدیقمان را به سامان درآوریم و باورهایمان را اعتدال بخشیم.»[۵۸] اینجا ما کمابیش برنامه‌ای شناخت شناسانه[۵۹] پیش‌رو داریم. اما نخستین مرحلهٔ روش پژوهش که لاك سپس به دست می‌دهد، عبارت است از بازجُست «منشاءِ آن تصورات، صور معقول، یا هرچه می‌خواهید آنها را بنامید، که آدمی مشاهده‌شان می‌کند و از حضورشان در ذهن خویش آگاه است، و تفحص شیوه‌هایی که فهم به یاری آنها دارای چنین تصوراتی می‌شود.»[٦۰] اینجا پژوهشی روانشناختی[٦۱] پیش‌روی ماست.

پژوهش تَصورات دربرگیرندهٔ کتابهای اول و دوم جستار است. لاك در کتاب اول بر رد نظریهٔ تصورات فطری[٦۲] حجت می‌آورد، و در کتاب دوم نظریه‌های خودش را دربارهٔ تصورات، منشأ و

---

۴۹. *جستار*، مدخل، ۸: ۱، ص ۳۲.

50. objects 51. belief 52. opinion 53. assent

۵٤. همان، ۲: ۱، ص ۲٦.

55. psychology 56. epistemology 57. certain

۵۸. همان، ۳: ۱، ص ۲۷.

59. epistemological

٦۰. همان، ص ۲۸.

61. psychological 62. innate ideas

طبعشان پیش می‌کشد. ولی همچنان می‌توان چشم داشت که چون تصور به هرآن چیزی تعریف می‌شود که هنگام اندیشیدن انسان موضوع فهم قرار می‌گیرد، بحث در تصورات گاهی بحث دربارهٔ تصوراتمان از چیزهاست و گاهی بحث درباب چیزهایی که تصوراتی از آنها داریم.

کتاب سوم به کلمات می‌پردازد و پیوستهٔ کتاب پیشین است، زیرا «کلمات در دلالت آغازین یا بی‌واسطه‌شان تنها نمودار تصورات ذهنی کسی هستند که آنها را به‌کار می‌برد.»[63] تصورات بازنمای چیزهایند و کلمات نمودار تصورات‌اند.

دومین و سومین مراحل روش لاك «برای نمودن آنند که فهم به دستیاری تصورات دارای چه شناختی است و یقین، بداهت[64]، و گسترهٔ چنین شناخت چیستند» و «طبع و مبانی ایمان[65]، یا ظن را بازجوییم.»[66] بحث در موضوعات شناخت و ظن در کتاب چهارم می‌آید.

٤. حمله به تصورات فطری

لاك به نیت هموار ساختن زمینه برای ریختن شالوده‌های تجربه‌باورانه[67] شناخت، نخست به ابطال نظریهٔ تصورات فطری برمی‌خیزد. او از این نظریه چنین عقیده‌ای را استنباط می‌کند که «در فهم، بعضی مبادی فطری یا برخی مفاهیم[68] آغازین، κοιναὶ ἔννοιαι، هست، حروفی که انگاری بر ذهن آدمی نگاشته شده‌اند و نفس در همان آغاز هستیش آنها را به خود می‌گیرد و با خود به جهان می‌آورد.»[69] پاره‌ای از این مبادی، نظری[70] هستند. مثالهایی که لاك می‌زند اینهاست: «هرآنچه هست، هست» و «ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.» بعضی از مبادی فطری خصلت عملی[71] دارند، یعنی مبادی اخلاقی عام‌اند. لاك درضمن بحث دراین نظریه، از نظریهٔ لرد هربرت آو چربری درباب «مفاهیم عام» به تصریح نام می‌برد.[72] اما می‌گوید که هنگامی به *رساله دربارهٔ حقایق*[73] نوشتهٔ لرد هربرت مراجعه کرد که «این (بخش پیشین بحث) را نوشته بودم.» ازاین‌رو آهنگ تاختن به شخص خاص لرد هربرت را نداشت؛ و نمی‌گوید که وقتی به تاختن بر نظریهٔ تصورات فطری آغاز کرد، به کدام فیلسوف یا فیلسوفانی نظر داشت. گفته‌های لاك دربارهٔ نظریهٔ تصورات فطری، از این‌گونه که «عقیده‌ای محرز نزد عده‌ای است» و اینکه «چیزی بیشتر از

---

٦٣. *جستار*، ۳، ۲، ۲؛ ۲، ص ۹.

64. evidence   65. faith

٦٦. *جستار*، مدخل، ۳؛ ۱، ص ۲۸.

67. empiricist   68. notions

٦٩. *جستار*، ۱، ۱، ۱؛ ۱، ص ۳۷.

70. speculative   71. practical

۷۲. *جستار*، ۱، ۲، ۱۵ به بعد؛ ۱، ص ۸۰.

73. *Tractatus de veritate*

این نظریه مسلم انگاشته نمی‌شود»، شاید چنین برسانند که او صرفاً به وجهی عام رد بر نظریه می‌نوشت بی‌آنکه بخواهد انتقادش را متوجه به فرد خاصی مثلاً دکارت گرداند یا به طایفهٔ ویژه‌ای مانند افلاطونیان کیمبریج. انتقاد لاك از نظریهٔ تصورات فطری همهٔ هواداران این نظریه را به‌طور اعم دربرمی‌گیرد.

به‌گفتهٔ لاك، حجت عمده‌ای که بنا به‌رسم برنظریهٔ تصورات فطری می‌انگیزند، تصدیق عام یا اجماع[74] است. چنین دلیل می‌آورند که چون همهٔ آدمیان دربارهٔ اعتبار برخی مبادی نظری و عملی همداستان‌اند، پس ناچار این مبادی در اصل بر اذهان آدمیان منطبع‌اند و آدمیان آنها را «به اقتضای همان ضرورت و واقعیت قوای ذاتی[75] خویش» با خود به جهان می‌آورند.[76]

لاك در رد این نظریه نخست چنین برهان می‌آورد که حتی اگر راست باشد که همهٔ آدمیان دربارهٔ مبادی معینی متفق‌اند، اتفاقشان فطریت آن مبادی را ثابت نمی‌کند به‌شرط آنکه بتوان این اتفاق عام را به‌گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به‌عبارت دیگر، اگر اتفاق همهٔ آدمیزادگان را دربارهٔ راستی این مبادی بتوان بدون توسل به فرضیهٔ تصورات فطری تبیین کرد، فرضیه زاید است و مبداءِ اقتصاد و اختصار را باید به‌کار بست. لاك البته یقین داشت که منشاءِ همهٔ تصورات را می‌توان بدون فرض تصورات فطری به‌آسانی تبیین کرد. و او تنها به همین دلیل آهنگ طرد نظریه را داشت.

دوم آنکه لاك استدلال می‌کند که حجت انگیخته بر نظریهٔ تصورات فطری بی‌ارزش است. زیرا دربارهٔ صدق هیچ مبدائی اجماع نیست. کودکان و ابلهان دارای ذهن‌اند، ولی هیچ شناختی از همچو مبدائی ندارند که ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد. با این‌همه، اگر این مبدأ بواقع فطری بود، باید شناخته باشد. «امکان ندارد گزاره[77]‌ای در ذهن باشد که ذهن تاکنون آن را نمی‌شناخته یا برآن آگاه نبوده است.»[78] وانگهی، «بخش بیشتر بیسوادان و وحشیان سالهای بسیاری حتی از سن عقلی‌شان را می‌گذرانند بی‌آنکه دربارهٔ این مبدأ و گزاره‌های کلی همانندش هیچ بیندیشند.»[79] دربارهٔ مبادی کلی از ردهٔ نظری «بندرت در کلبهٔ سرخپوستان سخنی به‌میان می‌آید، و کمتر از آن سراغشان را در اندیشهٔ کودکان می‌جوییم یا انطباعشان را برذهن ابلهان می‌یابیم.»[80] و اما درباب مبادی عملی یا اخلاقی: «مشکل است که قاعدهٔ اخلاقی یگانه‌ای را نمونه بیاوریم که دعوی‌دار تصدیقی عام و فوری چون 'آنچه هست، هست' باشد یا به آشکارگی چنین حقیقتی که 'ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.'»[81] کجاست آن قاعدهٔ اخلاقی که همگان

---

74. universal consent　　75. inherent faculties

۷۶. جستار، ۱، ۱، ۲؛ ۱، ص ۳۹.

77. proposition

۷۸. جستار، ۱، ۱، ۵؛ ۱، ص ۴۰.　　۷۹. جستار، ۱، ۱، ۱۲؛ ۱، ص ۴۵.

۸۰. جستار، ۱، ۱، ۲۷؛ ۱، ص ۶۲.　　۸۱. جستار، ۱، ۲، ۱؛ ۱، ص ۶۴.

تصدیقش می‌کنند؟ چنان می‌نماید که مبادی کلی عدل و وفای به‌عهد عامترین قبول را می‌یابند. ولی باورکردنش دشوار است که کسانی که همواره این قواعد را زیرپا می‌گذارند آنها را هنگام تولد به‌سان مبادی فطری پذیرفته باشند. ممکن است که دلیل آورده شود که این کسان در ذهنشان قواعدی را قبول دارند که در عمل آنها را خلاف می‌کنند. اما «من همیشه براین اندیشه بوده‌ام که کردار آدمیان بهترین گویای حال پندارشان است.»[۸۲] و «بسیار غریب و نامعقول است که مبادی عملی فطریی را مفروض گیریم که تنها به تامل بینجامند.»[۸۳] ما براستی گرایشهایی طبیعی داریم؛ ولی گرایشهای طبیعی با مبادی فطری یکسان نیستند. اگر مبادی اخلاقی بواقع فطری بودند، نمی‌بایستی در جوامع مختلف و در روزگاران مختلف آن اختلاف نظر و عمل اخلاقیی را بیابیم که درواقع می‌یابیم.

شاید ایراد بگیرند که این مستلزم آن است که مبادی برای آنکه فطری باشند باید از آغاز زندگی آگاهانه دریافته شوند، و این استلزام ناموجه است. چرا که آنها ممکن است فطری باشند نه به معنایی که کودکان خردسال آنها را آگاهانه درمی‌یابند، بلکه به‌معنایی که دریافتشان هنگامی دست می‌دهد که انسانها به کاربرد عقل می‌رسند. حتی ممکن است فطری باشند صرفاً به این لحاظ که چون آدمی به درك معنای الفاظ مربوط به آنها می‌رسد، صدق گزارهٔ مورد بحث را بضرورت درمی‌یابد.

اگر دریافتن صدق مبدائی به هنگام رسیدن به سن عقل یعنی دریافتن صدق آن مبدأ هنگامی که به سن معینی می‌رسیم، لاك باور نداشت که مبادیی وجود داشته باشند که آدمی چون زمان معینی را درجهان بگذراند آنها را بضرورت دریابد. براستی، چنانکه دیدیم، او می‌اندیشید که هستند انسانهایی که هیچ دریافتی از مبادی مجرد[۸٤] کلی ندارند. و اما درباب این نظر که آن مبادیی فطری‌اند که راستیشان هنگام دانسته شدن معنای الفاظ دریافته می‌شود، لاك منکر نبود که مبادیی از این‌گونه هستند ولی قبول نداشت که دلیل کافی برای «فطری» نامیدنشان هست. اگر تصدیق بی‌درنگ یك گزاره به‌مجرد فهم الفاظ نشانه‌ای یقینی است از آنکه گزاره مبدائی فطری است، مردم «خود را دارای مبادی فطری فراوانی می‌بینند.»[۸۵] و «انبوه پرشماری از گزاره‌های فطری وجود خواهد داشت.»[۸٦] به‌علاوه، این واقعیت که باید معانی الفاظ را آموخت و تصورات مربوط به آنها را حاصل کرد، نشانهٔ مسلمی است از اینکه گزاره‌های مورد بحث درواقع فطری نیستند.

پس اگر «فطری» را به‌معنای صریحاً[۸۷] فطری بگیریم، لاك اشکال می‌کند که همهٔ شواهد

---

۸۲. جستار، ۱، ۲، ۳: ۱، ص ۷-٦٦.
۸۳. جستار، ۱، ۲، ۳: ۱، ص ٦٧.
84. abstract
۸۵. جستار، ۱، ۱، ۱۸: ۱، ص ۵۱.
۸٦. همان، ص ۵۳.
87. explicitly

موجود نشان می‌دهند که هیچ مبداءِ صریحاً فطریی در میان نیست. و اگر «فطری» را به‌معنای مضمراً[88] یا بالقوه فطری بگیریم، لاك می‌پرسد که مدلول واقعی قول به هستی مبادی فطری از این حیث چیست. «تصورش دشوار است که مراد از مبدائی که به‌طور مضمر بر فهم منطبع شده باشد چیست، الاّ آنکه منظور این باشد که ذهن بر درك و تصدیق استوار همچو گزاره‌هایی تواناست.»[89] و هیچ کس منکر نیست که ذهن بر درك و تصدیق استوارِ، مثلاً، گزاره‌های ریاضی تواناست. پس چرا آنها را فطری بنامیم؟ با افزودن این صفت هیچ چیزی را تبیین نمی‌کنیم و سخنی فراتر نمی‌گوییم.

نظر به‌اینکه نظریهٔ تصورات فطری نظریه‌ای نیست که در اندیشهٔ معاصر اعتباری داشته باشد و به هرروی نظریهٔ کانتی «پیشاتجربی»[90] جایگزین نظریهٔ کهنتر تصورات فطری گردید، شاید چنین بنماید که من مجال بسیار زیادی به شرح پرداخت لاك به موضوع داده‌ام. ولی بحث لاك در این نظریه دست‌کم به‌کار آن می‌آید که نگرش «عقل سلیم»[91] لاك و توسل مداوم او را به گواهی تجربی موجود باز نماید. افزون براین، مقصود تاریخ فلسفه تنها بیان نظریه‌هایی نیست که امروزه نیز اعتباری دارند. و در زمانهٔ لاك نظریهٔ تصورات فطری نظریه‌ای پرنفوذ بود. بسا که او تا اندازه‌ای با دشمنی موهوم می‌جنگید؛ زیرا نمی‌توان پنداشت که کسی باور داشته باشد که کودکان خردسال گزاره‌های فطری را صریحاً درمی‌یابند. ولی، چنانکه دیدیم، لاك همچنین به نظریهٔ تصورات و مبادی مضمراً و بالقوهٔ فطری تاخت که در چنین صورتش، مورد اعتقاد گرانمایگانی همچون دکارت و لایب‌نیتس بود.

۵. مبداءِ تجربه‌باورانه

حال‌که فرضیهٔ تصورات را کنار گذاشتیم، می‌پرسیم که تصورات ذهن چگونه فراهم می‌آیند. «ذهن مصالح و مواد عقل و شناخت را از کجا می‌آورد؟ به این پرسش در یك کلمه پاسخ می‌گویم: از تجربه. بنیاد تمام شناخت ما برپایهٔ تجربه است و شناخت بفرجام از تجربه سرچشمه می‌گیرد.»[92] ولی لاك از تجربه کدام معنی را می‌خواهد؟ نظریهٔ او می‌گوید که همهٔ تصورات ما بفرجام از احساس ظاهر[93] یا از مراقبه در نفس[94] نشأت می‌گیرند؛ و این دو برسازندهٔ تجربه‌اند. «حواس[95] ما که با محسوسات[96] جزئی سروکار دارند، ادراکات[97] متمایز و گوناگون چیزها را برحسب نحوهٔ

88. implicitly

۸۹. جستار، ۱، ۱، ۲۲؛ ۱، ص ۵٦.

90. the a priori　　91. common-sense attitude

۹۲. جستار، ۲، ۱، ۲؛ ۱، ص ۲-۱۲۱.

93. sensation　　94. reflection　　95. senses　　96. sensible objects
97. perceptions

اثرپذیرفتن از آنها به ذهن منتقل می‌کنند.... هنگامی که می‌گویم حواس به ذهن منتقل می‌کنند، مرادم این است که حواس از اشیا یا اعیان[۹۸] بیرونی چیزی را به ذهن انتقال می‌دهند که آنجا ادراکات را فرامی‌آورد.»[۹۹] این، احساس است. سرچشمهٔ دیگر تصورات عبارت است از ادراک کنشهای[۱۰۰] ذهن خودمان، چون دریافتن، اندیشیدن[۱۰۱]، شك کردن[۱۰۲]، باور داشتن و اراده کردن[۱۰۳]. این سرچشمه، همان مراقبه در احوال ذهنی است، که «تصورات پدیدآورده‌اش چنان‌اند که ذهن با مراقبه [و بازنگریستن][۱۰۴] در کنشهای درونی خودش آنها را حاصل می‌کند.»[۱۰۵] تصورات ما همه از یکی از این دو سرچشمه پدید می‌آیند.

باید، درضمن، به کاربرد ایهام‌آمیز لفظ «تصور» که پیشتر بدان اشاره رفت توجه نمود. لاك مکرر از، مثلاً، تصورات ما از کیفیات محسوس[۱۰۶] سخن می‌گوید و حال آنکه گاه از کیفیات محسوس به‌منزلهٔ تصورات سخن می‌راند. وانگهی، همچنان که سپس بازخواهیم نمود، لفظ «تصور» را نه همان برای داده‌های حسی[۱۰۷] بلکه همچنین برای تصورات کلی[۱۰۸] و مفاهیم[۱۰۹] به‌کار می‌گیرد. و هرچند بی‌گمان امکان‌پذیر است که در یك موقع معین به مقصود واقعی لاك پی برد، باری این سهل‌انگاری در استعمال لفظ «تصور» از روشنی معنی می‌کاهد.

به هرروی، لاك براین نظر می‌رود که تجربه سرچشمهٔ همهٔ تصورات است. اگر کودکان را مشاهده کنیم، می‌بینیم که چگونه تصوراتشان همراه تجربه‌شان شکل می‌گیرند، پرورش می‌یابند و می‌افزایند. توجه آدمی نخست معطوف به بیرون است، و بدین‌سان احساس سرچشمهٔ اصلی تصورات است. «آدمیان که درحال توجه دایم به احساس بیرونی می‌بالند، بندرت دربارهٔ آنچه در درونشان می‌گذرد به مراقبه می‌پردازند تا آن‌گاه که به سن پخته‌تری می‌رسند؛ و برای برخی کسان، مراقبهٔ نفس هرگز دست نمی‌دهد.»[۱۱۰] ولی هرچند مراقبهٔ ذهنی یا درون‌نگری[۱۱۱] به‌طور کلی به‌اندازهٔ احساس پرورش نمی‌یابد، ما هیچ تصوری از کنشهای روانی مانند اندیشیدن و اراده کردن جز به مدد تجربهٔ بالفعل این کنشها نداریم. اگر واژه‌ها هنگامی به‌کار روند که هیچ تجربه‌ای از کنشهای مطابقشان نداشته‌ایم، نمی‌دانیم که معنای واژه‌ها چیست. پس لاك چنین نتیجه می‌گیرد

---

98. objects

۹۹. جستار، ۲، ۱، ۳؛ ۱، ص ۳-۱۲۲.

100. operations 101. thinking 102. doubting 103. willing
104. reflecting(on)

۱۰۵. جستار، ۲، ۱، ٤؛ ۱، ص ۱۲٤.

106. sensible qualities 107. sense-data 108. universal ideas
109. concepts

۱۱۰. جستار، ۲، ۱، ۸؛ ۱، ص ۱۲۷.

111. introspection

که «همهٔ آن اندیشه‌های رفیعی که برفـراز ابرها می‌روند و سـر به آسـمان می‌کشـند، پیدایی و بنیادشان در اینجاست: درسراسر گسترهٔ سیر و سلوك ذهن، در همهٔ آن نظرپردازیهای[112] دور و درازی که برایش بهجت‌انگیز است، ذهن ذره‌ای فراتر از تصوراتی که احساس یا مراقبه برای سیر و نظاره‌اش عرضه داشته‌اند نمی‌جنبد.»[113]

مبداءِ کلی لاك براین معنی که شالوده و قیام تصـورات برتجـربه اسـت، مبدائـی بنیادین در تجربه‌باوری طراز کهن انگلستان بود. و به لحاظ آنکه فیلسوفان عقل‌باور مانند دکارت و لایب‌نیتس به تصورات بالقوه فطری باور داشتند، می‌توان مبداءِ کلی لاك را «مبداءِ تجـربه‌باورانه»[114] شـمرد. ولی این سـخن را نباید حمل برآن کرد که لاك مبدع مبداءِ تجـربه‌باورانه اسـت. قـدیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم قائل بود که همهٔ تصورات و شناخت طبیعی ما برپایهٔ تجـربه اسـتوارند، و تصورات فطری وجـود ندارند. به‌علاوه، آکویناس اذعان داشـت که ادراكِ حسـی و درون‌نگـری یا مراقبهٔ نفسـانی ــ به‌قـول لاك ــ «سـرچشمه‌های» تصـورات‌اند، هرچند که دومی را تابع اولی می‌گرداند، بدین معنی که توجه ابتدا به اشیای مادی بیرونی معطوف می‌شـود. آکویناس البته آنچـه عموماً «تجربه‌باور»[115] می‌نامیم نبود. خود لاك هم از این حیث «تجـربه‌باور» ناب نبود، چنانچـه از تجربه‌باوری ناب فلسفه‌ای را مراد گیریم که هرگونه مابعـدالطبیعه (متافیزیك) را طـرد می‌کند. ولی من نمی‌خواهم آکویناس و لاك را باهم مقـایسه کنم. غرضـم از ذکر آکویناس صـرفاً یادآور شـدن خطای این پنداشت است که لاك مبدع نظریهٔ نشات تصورات از تجربه بود و چنان سـخن گوییم که انگاری آیین تصورات فطری در قرون وسطی غلبهٔ بی‌چون و چرا داشت. گذشـته از فیلسـوفان پیرو جریان فکری آکمی[116] در قرن چهاردهم، فیلسـوفی مابعـدالطبیعی متعلق به قـرن سـیزدهم مانند آکویناس که بیشتر از فیلسوفانی چون قدیس بُوناوِنتُوره[117] دلبستهٔ نحوهٔ تفکـر ارسـطویی بود، هیچ اعتقادی به فرضیهٔ تصـورات فـطری نداشـت. بیان لاك دربارهٔ مبداءِ تجـربه‌باورانه دارای اهمیت تاریخی فراوان بود، اما اندیشـه‌ای بدیع نبود بدین معنی که هیچ کس پیش از او به رائـی از آن‌گونه قائل نبوده باشد.

---

112. speculations

۱۱۳. جستار، ۲، ۱، ۲۴؛ ۱، ص ۱۴۲.

114. empiricist principle　115. empiricist　116. Ockhamist

۱۱۷. St. Bonaventure (۱۲۲۱-۷۴)، حکیم لاهوتی ایتالیایی. ــ م.

فصل ۵

لاك

(۲)

۱. تصورات بسیط و مرکب

آنچه در واپسین قسمت فصل گذشته دربارهٔ منشاءِ تصورات گفتیم، شاید چنین برساند که به دیدهٔ لاك ذهن یکسره منفعل یا کارپذیر[1] است؛ یعنی تصورات «به درون ذهن منتقل می‌شوند» و آنجا جای می‌گیرند، و ذهن در تشکل تصورات هیچ دخالت فعال یا کارگر[2] ندارد. ولی اگر این گزارش از نظریهٔ لاك را بسنده بدانیم، در تفسیرش به‌خطا رفته‌ایم. زیرا او میان تصورات بسیط[3] و تصورات مرکب[4] تمیز می‌نهاد. و درحالی که ذهن تصورات بسیط را به حال انفعال[5] می‌پذیرد، در فراآوردن تصورات مرکب فعال است.

سردی و سختی تکه یخ، بو و سفیدی گل زنبق، و مزهٔ قند، مثالهایی است که لاك نخست برای تصورات بسیط می‌زند. هرکدام از این «تصورات» فقط از راه یك حس بر ما عارض می‌شود. بدین سان تصور سفیدی تنها از راه حس بینایی و تصور بوی گل سرخ تنها از راه حس بویایی بر ما عارض می‌شوند. بنابراین لاك آنها را «تصورات یك حس» می‌خواند. ولی تصورات دیگری هستند که آنها را به میانجی بیش از یك حس می‌پذیریم. از این‌گونه‌اند «مکان[6] یا امتداد[7]، شکل[8]، سکون[9]، و حرکت[10]. زیرا اینها انطباعاتی ادراك‌شدنی[11] هم بر بینایی هم بر بساوایی می‌گذارند؛ و ما می‌توانیم تصورات امتداد، شکل، حرکت و سکون اجسام را هم با دیدن هم با بسودن بپذیریم و به ذهنمان انتقال دهیم.»[12]

---

1. passive　2. active　3. simple ideas　4. complex ideas　5. passively
6. space　7. extension　8. figure　9. rest　10. motion
11. perceivable impressions

۱۲. جستار، ۲، ۵؛ ۱، ص ۱۵۸.

این هر دو ردهٔ تصورات بسیط، تصورات حاصل از احساس‌اند. ولی همچنین تصورات بسیط برآمده از مراقبه داریم که دوتای اصلیشان عبارت‌اند از تصورات «ادراك یا تفکر، و خواست[13] یا اراده.»[14] افزون براین، تصورات بسیط‌دیگری هستند «که از همهٔ راه‌های احساس و مراقبه به ذهن انتقال می‌یابند، مانند لذت[15] یا خوشی[16] و نقیضش رنج[17] یا ناخوشی[18]، توان[19]، وجود[20]، و وحدت[21].»[22] بدین‌گونه لذت یا رنج، خوشی یا ناخوشی، با تقریباً همهٔ تصورات، اعم از تصورات احساس و مراقبه، ملازم‌اند. و حال آنکه «وجود و وحدت دو تصور دیگرند که به میانجی هر شیء بیرونی و هرتصور درونی عرضهٔ فهم می‌شوند.»[23] به همان نحو نیز تصور توان را حاصل می‌کنیم، هم با مشاهدهٔ آثار یا معلولهایی که اجسام طبیعی در یکدیگر فرامی‌آورند هم نزد خودمان از راه مشاهدهٔ نیروی جنباندن اعضای تنمان بخواست.

بنابراین چهار رده تصور بسیط داریم. یکی از خصایص مشترك این تصورات آن است که منفعلانه پذیرفته می‌شوند. «زیرا بسیاری از موضوعات حواسمان تصورات خاصشان را خواهناخواه بر ذهنمان تحمیل می‌کنند؛ و کنشهای ذهنمان نمی‌گذارند که بدون دست‌کم برخی از مفاهیم مبهم آنها باشیم. هیچ‌کس امکان ندارد که یکسره از آنچه هنگام اندیشیدن می‌کند ناآگاه باشد.»[24] وانگهی، همینکه ذهن دارای این تصورات بسیط شد، نمی‌تواند به خواست خود دگرگون یا نابودشان کند یا تصورات جدیدی را به جایشان بنشاند. «برترین شعور یا فراخترین فهم را توان آن نیست که به هرگونه حدت یا تنوع فکر، حتی یك تصور بسیط جدید را در ذهن ابداع کند یا بسازد که پیشتر از راه‌های پیشگفته گرفته نشده باشد؛ و همچنین هیچ‌گونه نیروی فهم را نمی‌رسد که تصورات درون ذهن را نابود کند.»[25]

ازسوی دیگر، ذهن می‌تواند از تصورات بسیط مایه گیرد و با آنها به وجهی فعال تصورات مرکب بسازد. آدمی می‌تواند دو یا چند تصور بسیط را به هم فراز آورد و از آنها یك تصور مرکب بسازد. کار او منحصر به مشاهده[26] و درون‌نگری صرف نیست، بلکه می‌تواند به اختیار خویش داده‌های احساس و مراقبه را بههم آمیزد و تصورات نو حاصل کند، که هرکدامشان را می‌توان به‌منزلهٔ چیز واحد شمرد و نام واحد بدان داد. بمثل، از این‌گونه‌اند «زیبایی، سپاس، انسان، سپاه، کیهان.»[27]

---

13. volition

۱۴. جستار، ۲، ۶: ۱، ص ۱۵۹.

15. pleasure 16. delight 17. pain 18. uneasiness 19. power

20. existence 21. unity

۲۲. جستار، ۲، ۷، ۱: ۱، ص ۱۶۰. ۲۳. جستار، ۲، ۷، ۷: ۱، ص ۱۶۳.

۲۴. جستار، ۲، ۱، ۲۵: ۱، ص ۱۴۲. ۲۵. جستار، ۲، ۲، ۲: ۱، ص ۱۴۵.

26. observation

۲۷. جستار، ۲، ۱۲، ۱: ۱، ص ۲۱۴.

پنداشت کلی لاك از تصور مرکب، مشکل زیادی پیش نمی‌آورد. مثلاً، تصورات بسیط سفیدی، شیرینی و سختی را به‌هم می‌آمیزیم تا تصور مرکب قند را حاصل کنیم. اینکه تصورات بسیط را به کدام معنایی می‌توان به وجه شایسته «بسیط» نامید، بی‌گمان محل گفتگوست، درست همان‌طور که محل سؤال است که به کدام معنایی می‌توان به وجه سزاوار لفظ «تصور» برآنها نهاد. با این‌همه، پنداشت لاك، مادام که زیاده در آن باریك نشویم، به‌قدر کافی روشن است. اما لاك با دادن دو رده‌بندی از تصورات مرکب، کار را پیچیده می‌کند. او در مسودهٔ اصلی *جستار*، تصورات مرکب را به تصورات جواهر[28] (مثلاً تصور انسان از گل سرخ یا طلا)، تصورات جواهر جمع (مثلاً ارتش)، تصورات حالات[29] یا وجوه[30] (مثلاً تصور شکل یا اندیشیدن یا دویدن) و تصورات نسبتها یا اضافات[31]، یعنی «ملاحظهٔ یك تصور به‌نسبت با تصور دیگر» بخش کرد.[32] و این رده‌بندی در نسخهٔ منتشرشدهٔ *جستار* از نو می‌آید، و محض سهولت تحت سه‌عنوان حالات، جواهر و نسبتها خلاصه می‌شود. این رده‌بندی برحسب اعیان است. ولی رده‌بندی سه‌گانهٔ دیگری را در *جستار* منتشر شده می‌گنجاند و جای نخستین را به آن می‌دهد. این رده‌بندی برحسب فعالیتهای ذهن است. ذهن ممکن است که تصورات بسیط را در یك تصور مرکب به‌هم آورد، «و بدین‌سان همهٔ تصورات مرکب ساخته می‌شوند»[33]، قولی که در نگاه اول تصورات مرکب را به تصوراتی از این‌گونه منحصر و مقید می‌گرداند. دو دیگر، ذهن می‌تواند دو تصور، خواه بسیط خواه مرکب، را به‌هم آورد و با یکدیگر مقایسه‌شان کند بی‌آنکه درون یك تصور به‌هم پیوندشان دهد. و بدین نحو ذهن به تصوراتش از نسبتها نایل می‌آید. سه دیگر، ذهن می‌تواند تصورات را «از همهٔ تصورات دیگری که در وجود واقعیشان ملازم آنهایند جدا گرداند؛ به این کار تجرید[34] می‌گویند: و بدین منوال همهٔ تصورات کلی ذهن ساخته می‌شوند.»[35] لاك پس از آوردن این رده‌بندی در طبع چهارم *جستار*، رده‌بندی اصلیش را به‌دست می‌دهد. او در فصلهای بعدی از رده‌بندی دوم پیروی می‌کند و نخست به حالات، سپس به جواهر و آن‌گاه به نسبتها یا اضافات می‌پردازد.

پس از ارائهٔ نظریهٔ عام تصورات بسیط و مرکب، بر لاك واجب است که درستی نظریه‌اش را مبرهن دارد. بر اوست که باز نماید چگونه تصورات مجرد که بغایت دور از داده‌های بی‌میانجی[36] احساس و مراقبه می‌نمایند، درواقع امر برحسب ترکیب یا مقایسهٔ تصورات بسیط تبیین‌پذیرند. «من می‌کوشم تا این نکته را در تصوراتمان از مکان، زمان[37] و نامتناهی و چند تصور دیگر که از آن

---

28. substances 29. modes 30. modifications 31. relations

۳۲. نسخهٔ ویراستهٔ رَند (Rand)، ص ۱۲۰. ۳۳. *جستار*، ۲، ۱۲، ۱: ۱، ص ۲۱۳.

34. abstraction

۳۵. همان، ص ۲۱٤.

36. immediate 37. time

سرچشمه‌ها دورتر از همه می‌نمایند نشان دهم.»[۳۸]

۲. حالات بسیط؛ مکان، دیرند، نامتناهی

دیدیم که لاك تصورات مرکب را به تصورات حالات، جواهر و نسبتها بخش می‌کند. در تعریف حالات چنین می‌آید: «تصوراتی مرکب‌اند که ترکیبشان به هرروی که باشد، فرض قیام به خود در آنها مندرج نیست بلکه قایم به جواهرند یا خصایص جواهر به‌شمار می‌آیند؛ از این قبیل‌اند تصورات مدلول کلمات مثلث، سپاس، آدمکشی، و جزآن.»[۳۹] و حالات بر دو قسم‌اند: بسیط و مختلط. حالات بسیط[۴۰] عبارت‌اند از «وجوه گونه‌گون یا ترکیبات مختلف یك تصور بسیط، بدون آمیختن به تصوری دیگر، درحالی که حالات مختلط[۴۱]، چندین گونه تصور بسیط‌اند که به‌هم فراز آمده‌اند تا تصور مرکب یگانه‌ای را بسازند.»[۴۲] بمثل، اگر انگاریم که تصور بسیط «یك» را داریم، می‌توانیم این تصور را تکرار کنیم یا سه تصور همگونه را ترکیب کنیم تا تصور مرکب «سه» به‌دست آید، که همان حالت بسیط «یك» است. این حالت بنابرتعریف لاك بسیط است از آن‌رو که نتیجهٔ ترکیب تصورات «همگونه» است. ولی تصور زیبایی، تصور حالت مختلط است. از آن‌رو تصور حالت و نه تصور جوهر است که زیبایی ایستاده به خود نیست، بلکه خاصیت یا حالتی از چیزهاست. تصور حالت مختلط است چرا که از «ترکیب معینی از رنگ و شکل که به بیننده لذت می‌بخشد» فراهم می‌آید،[۴۳] یعنی برساخته از چندین گونه تصور است.

نمونه‌هایی که لاك در بحث از حالات بسیط می‌آورد عبارت‌اند از مکان یا فضا، دیرند[۴۴]، عدد[۴۵]، نامتناهی[۴۶]، حالات‌حرکت‌وحالات‌صوت، رنگ، مزه وبو. بدین‌سان«سُریدن، غلتیدن، سکندری‌خوردن، راه رفتن، خزیدن، دویدن، رقصیدن، پریدن، جَستن» و مانند آنها «همه حالات گوناگون حرکت‌اند.»[۴۷] به همان‌سان، آبی، سرخ و سبز وجوه مختلف یا حالات رنگ‌اند. بالا اِشاره به شیوه‌ای رفت که بدان لاك اعداد متمایز را همچون حالات بسیط عدد می‌نگریست. ولی پی بردنش چندان آسان نیست که لاك چگونه می‌توانست مکان، دیرند و نامتناهی را حالات بسیط بپندارد، و اینجا باید توضیح مختصری داد.

تصور بسیط مکان از راه دو حس بینایی و بساوایی برما عارض می‌شود. «این مکان چنانچه تنها از حیث درازای بین دو هستی و با صرف‌نظر از هرچیز میانگیشان به لحاظ آید، مسافت نامیده

---

۳۸. جستار، ۲، ۱۲، ۸؛ ۱، ص ۲۱۷.　　۳۹. جستار، ۲، ۱۲، ٤؛ ۱، ص ۲۱۵.

40. simple modes　　41. mixed modes

٤۲. جستار، ۲، ۱۲، ۵؛ ۱، ص ۱٦-۲۱۵.　　٤۳. همان، ص ۲۱٦.

44. duration　　45. number　　46. infinity (the infinite)

٤۷. جستار، ۲، ۱۸، ۲؛ ۱، ص ۲۹٤.

می‌شود؛ اگر از حیث درازا، پهنا و ستبرا نگریسته شود، فکر می‌کنم می‌توان نام بُعد برآن نهاد. لفظ امتداد[۴۸] را معمولاً هنگامی برمکان اطلاق می‌کنند که در اندیشهٔ چگونگی لحاظ آن نباشند.»[۴۹] «هرمسافت مختلفی حالت مختلفی از مکان است؛ و هرتصور مسافت یا مکان مختلف، حالت بسیط این تصور است.»[۵۰] و می‌توان تصور بسیط مکان را تکرار کرد، بر آن افزود یا گسترشش داد تا آنکه به تصور مکان مشترک[۵۱] برسیم که لاک نام «مکان محض»[۵۲] برایش پیشنهاد می‌کند. تصور مرکب این مکان مشترک، که می‌اندیشند گیتی[۵۳] در آن ممتد[۵۴] است، حاصل آمیختن یا تکرار یا گستردن تصورات بسیط مکان است.

بنیاد فرجامین تصور ما از زمان، مشاهدهٔ رشتهٔ تصوراتی است که پیاپی در ذهنمان می‌آیند. «مراقبه در پیدایی تصورات گوناگونی که درپی هم در ذهنمان می‌آیند همان است که تصور توالی[۵۵] را برایمان فراهم می‌کند؛ و فاصلهٔ بین بخشهای آن توالی، یا بین نمودهای دو تصور در ذهنمان را دیرند می‌خوانیم.»[۵۶] به این ترتیب تصورات توالی و دیرند را به دست می‌آوریم. و با مشاهدهٔ پدیده‌های معینی که در فواصل زمانی منظم و بظاهر همچند روی می‌دهند، تصورات طول یا اندازهٔ دیرند، مانند دقیقه، ساعت، روز و سال، را حاصل می‌کنیم. سپس قادریم که تصورات هرطول زمانی را تکرار کنیم، یعنی یکی را بر دیگری بیفزاییم بی‌آنکه هیچ‌گاه به پایان همچو افزایشی برسیم؛ و بدین‌گونه تصور ابدیت[۵۷] را حاصل می‌کنیم. سرانجام، «با ملاحظهٔ هرپاره‌ای از دیرند نامحدود، آنچنان که اندازه‌های ادواری معینش داشته‌اند، به تصور آنچه زمان به‌طور عام می‌نامیم می‌رسیم.»[۵۸] یعنی، زمان به‌طور عام در یکی از معانی ممکن لفظ عبارت است از «چندان دیرند نامتناهی که باوجود و حرکات اجسام بزرگ گیتی، تا جایی که چیزی درباره‌شان می‌دانیم، همبود[۵۹] است و اندازه‌اش به توسط آنها سنجیده می‌شود؛ و به‌این معنی، آغاز وانجام زمان وابسته به کالبد این جهان محسوس است.»[۶۰]

---

۴۸. لاك در رد قول دکارت و اصحاب او اصرار می‌ورزد که امتداد و جسم چیز یکسان نیستند. تصور جسم متضمن، مثلاً، تصور درشتی (solidity) است، ولی تصور امتداد چنین تضمنی ندارد.

۴۹. *جستار*، ۲، ۱۳، ۳؛ ۱، ص ۲۲۰.

۵۰. *جستار*، ۲، ۱۳، ٤؛ ۱، ص ۲۲۰.

51. common space

52. expansion

53. universe

54. extended

55. succession

۵٦. *جستار*، ۲، ۱٤، ۳؛ ۱، ص ۲۳۹.

57. eternity

۵۸. *جستار*، ۲، ۱٤، ۳۱؛ ۱، ص ۲۵٦.

59. coexistent

٦۰. *جستار*، ۲، ۱۵، ٦؛ ۱، ص ۲٦۲.

لاك می‌گوید که متناهی و نامتناهی حالات «کمیت»[61] می‌نمایند. راست است که خدا نامتناهی است؛ ولی او درعین حال «بی‌نهایت ورای دسترس توانشهای محدود ماست.»[62] بنابراین، الفاظ «متناهی» و «نامتناهی» برای اغراض کنونی تنها محمول چیزهایی قرار می‌گیرند که با جمع یا تفریق، پذیرای افزایش یا کاهش‌اند؛ «و از این قبیل‌اند تصورات مکان، دیرند و عدد.»[63] پرسش این است که ذهن چگونه به تصورات متناهی و نامتناهی به‌منزلهٔ حالات[64] مکان، دیرند و عدد دست می‌یابد. یا به سخن بهتر، پرسش این است که چگونه تصور نامتناهی پدید می‌آید، چونکه تصورمتناهی برحسب تجربه به‌آسانی تبیین‌پذیر است.

پاسخ لاك همان است که می‌توان از بندهای پیشین چشم داشت. ما می‌توانیم به افزودن بر هرتصور مکان متناهی ادامه دهیم، و، کار افزودنمان هراندازه هم که بپاید، نزدیك به حدی نمی‌رسیم که فراترش هیچ افزایشی ممکن نباشد. بدین‌سان تصور مکان نامتناهی را به دست می‌آوریم. از اینجا چنین برنمی‌آید که چیزی همچو مکان نامتناهی وجود دارد؛ زیرا «تصورات ما همواره دلیل بر وجود چیزها نیستند؛»[65] بلکه ما فقط با منشاءِ تصور سروکار داریم. به همان‌گونه، با تکرار تصور هرطول دیرند متناهی، همچنان که دیدیم، به تصور ابدیت می‌رسیم. باز، در افزودن یا زیاد کردن عدد، هیچ حد و مرزی نمی‌توان نهاد.

ایرادی نمایان که بر تبیین پیشین از تصور نامتناهی می‌توان گرفت آن است که لاك از شکاف میان، مثلاً، تصورات مکانهای متناهی همواره بزرگتر و تصور مکان نامتناهی سرسری می‌گذرد. ولی باید توجه نمود که او مدعی نیست که ما تصوری مثبت[66] از نامتناهی داریم یا می‌توانیم داشت. «هرگونه تصور مثبت که در ذهنمان از هرمکان، دیرند یا عددی داریم، هرقدرهم که بزرگ باشد، باز متناهی است؛ اما هنگامی که ماندهٔ پایان‌ناپذیری را فرض می‌گیریم که همهٔ حدود را از آن برمی‌داریم و در آن برای ذهن پیشروی بی‌پایان اندیشه‌ها را روا می‌داریم بی‌آنکه هرگز به اتمام تصور برسیم، اینجا تصور نامتناهی را حاصل کرده‌ایم.»[67] بنابراین، لاك می‌تواند به لحاظ عدد بگوید که «روشنترین تصوری که ذهن می‌تواند از نامتناهی حاصل کند عبارت است از ماندهٔ فهم‌ناپذیر آشفته‌ای از اعداد قابل افزایش بی‌پایان که هیچ چشم‌اندازی از توقف و مرز به‌دست نمی‌دهد.»[68] در تصور نامتناهی البته عنصر مثبتی هست، یعنی تصور «چندان» مکان، یا دیرندی با

---

61. quantity

۶۲. جستار، ۲، ۱۷، ۱: ۱، ص ۲۷۷. ۶۳. همان، ص ۲۷۶.

64. modifications

۶۵. جستار، ۲، ۱۷، ٤: ۱، ص ۲۷۸.

66. positive

۶۷. جستار، ۲، ۱۷، ۸: ۱، ص ۲-۲۸۱. ۶۸. جستار، ۲، ۱۷، ۹: ۱، ص ۲۸۳.

«چنین» عددی؛ ولی همچنین عنصری منفی[69] یا نامعین هست، یعنی تصورات نامعینی از ماوراء، که بیکران متصور است.

مفسران توجه داده‌اند که شرح لاك از پیدایش تصور نامتناهی، خام و نابسنده است و تبیین او دربارهٔ عدد نامتناهی، بی‌گمان ریاضیدانان امروزین را خرسند نمی‌سازد. ولی نارسایی تحلیل لاك هرچه باشد، چه از دیدگاه روانشناسی چه از دیدگاه ریاضی، سعی عمدهٔ او البته نمودن این نکته است که حتی تصوراتی چون تصورات مکان ناسنجیدنی یا بیکران، ابدیت و عدد نامتناهی که بسیار دور از داده‌های بی‌میانجی تجربه می‌نمایند، به هرروی پذیرای آنند که برپایهٔ مبادی تجربه‌باورانه و بدون توسل به نظریهٔ تصورات فطری تبیین یابند. و از این باره بسیار کس که به دلایل دیگر به تحلیل لاك خرده می‌گیرند، با او همداستان‌اند.

۳. حالات مختلط

لاك می‌گوید که حالات مختلط از آمیزه‌های تصورات بسیط گونه‌گون فراهم می‌آیند. البته این تصورات باید همساز باشند؛ اما از این شرط که بگذریم، هردسته تصورات بسیط گونه‌گون می‌توانند به‌هم بیامیزند و تصور مرکب یك حالت مختلط را بسازند. پس این تصور مرکب وحدتش را از فعالیت ذهن در کار ترکیب وامدار است. براستی چه‌بسا چیزی در طبیعت مطابق با تصور باشد، ولی به هیچ‌رو حال بضرورت چنین نیست.

لاك از حالات مختلط برای نمونه الزام، مستی، ریاکاری، بی‌حرمتی به مقدسات، و آدمکشی را مثال می‌زند. اینها هیچ کدامشان جوهر نیستند. و هرکدامشان (یا به سخن دقیقتر، تصور هرکدامشان) ترکیبی از تصورات بسیط گونه‌گون است. آیا می‌توان گفت که آنها وجود دارند، و اگر وجود دارند، در کجا؟ بمثل می‌توان گفت که آدمکشی فقط در فعل آدمکشی وجود بیرونی دارد. از این‌رو وجود بیرونیش گذراست. لیکن به‌منزلهٔ یك تصور، وجودی ماندگارتر در ذهن آدمیان دارد. ولی «آنجا نیز حالات مختلط وجودی پاینده‌تر از زمانی که مورد اندیشه‌اند ندارند.»[70]

چنین می‌نماید که ماندگارترین وجودشان در نامهایشان است؛ یعنی در واژه‌هایی که همچون علایم برای تصورات مربوطشان به‌کار می‌روند. به‌زعم لاك، ما درمورد حالات مختلط براستی سخت برآن می‌گراییم که نام را به جای خود تصور بگیریم. دخالت نام، مهم است. از آن‌رو که واژهٔ «پدرکشی»[71] را داریم، متمایلیم که تصور مرکب مطابقی از یك حالت مختلط حاصل کنیم. ولی از آنجا که هیچ نام یگانه‌ای برای کشتن مردی کهنسال (که پدر قاتل نیست) به تمایز از کشتن مردی

---

69. negative

۷۰. جستار، ۲، ۲۲، ۸؛ ۱، ص ۳۸۵.

71. parricide

جوانسال نداریم، دو تصور بسیط مربوطشان را در تصوری مرکب به‌هم نمی‌آوریم، و نیز کشتن مردی کهنسال را به تمایز از مردی جوانسال همچون گونهٔ بویژه متفاوتی از فعل نمی‌نگریم. لاك البته نیك آگاه بود که ما می‌توانیم برگزینیم که این تصور مرکب را همچون تصوری متمایز حاصل کنیم و نامی جداگانه برآن بار کنیم. اما، چنانکه هم‌اینك خواهیم دید، او باورداشت که یکی از راه‌های اصلی حصول تصورات مرکب حالات مختلط به میانجی تبیین نامهاست. و هنگامی که نامی در میان نباشد، بدان نمی‌گراییم که تصوری مطابق با آن حاصل کنیم.

حصول تصورات مرکبِ حالات مختلط به سه راه است. نخست «به یاری تجربه و مشاهدهٔ خود چیزها. چون ببینیم که دوتن باهم کشتی می‌گیرند یا شمشیربازی می‌کنند، تصور کشتی یا شمشیربازی را حاصل می‌کنیم.»[۷۲] دوم، با برهم نهادن اختیاری چندین‌گونه تصور بسیط: «لذا آن‌کس که ابتدا چاپ یا حکاکی را اختراع کرد، تصوری از آن پیش از وجودش در ذهن خویش داشت.»[۷۳] سوم، «که معمولترین راه است، با تبیین نامهای افعالی که هرگز ندیده‌ایم یا مفاهیمی که نمی‌توانیم ببینیم.»[۷٤] مراد لاك به‌قدر کافی روشن است. مثلاً، کودك معانی بسیاری از کلمات را نه به تجربهٔ واقعی چیزهای مدلول آنها، بلکه از راه تبیین معانی از سوی دیگران می‌آموزد. او ممکن است که‌هرگز شاهدبی‌حرمتی به‌مقدسات یا آدمکشی نبوده‌باشد، ولی‌می‌تواندتصورات مرکب‌این حالات مختلط را به‌دست آورد، چنانچه کسی معانی کلمات را برحسب تصوراتی که او هم‌اکنون با آنها آشناست برایش تبیین کند. در قاموس مصطلحات لاك، تصور مرکب را می‌توان با تجزیه‌اش به تصورات بسیط و سپس با ترکیب این تصورات، به ذهن کودك منتقل کرد، البته به‌شرط آنکه کودك دارای این تصورات بسیط باشد یا، اگر نباشد، بتوان آنها را به او انتقال داد. از آنجا که کودك دارای تصور آدم و به احتمال زیاد همچنین دارای تصور کشتن است، تصور مرکب آدمکشی را می‌توان به‌آسانی به او منتقل کرد، ولوآنکه هرگز شاهد آدمکشی نبوده باشد. براستی اکثر مردم هرگز شاهد آدمکشی نبوده‌اند، ولی با این‌همه تصور مرکبش را دارند.

٤. کیفیات نخستین و دومین

به‌یاد می‌آوریم که لاك تصورات مرکب را به تصورات حالات، جواهر و نسبتها قسمت می‌کند. و من پس از پرداختن به تمایز او میان تصورات بسیط و مرکب، به تصورات مرکب حالات بسیط و مختلط پرداختم تا کاربست نظریه‌اش را براین معنی آسانتر بازنمایم که همهٔ تصورات ما بفرجام از احساس و مراقبه ناشی می‌شوند؛ یعنی از تجربه، بی‌آنکه هیچ نیازی به مسلم گرفتن فرضیهٔ تصورات فطری درمیان باشد. ولی پیش از روی آوردن به بحث در تصورات جوهر و نسبت،

---

۷۲. جستار، ۲، ۲۲، ۹؛ ۱، ص ۳۸۵. ۷۳. همان جا. ۷٤. همان جا.

می‌خواهم شمه‌ای از نظریه‌اش درباب کیفیات نخستین[75] و کیفیات دومین[76] بگوییم. او در فصلی به‌نام «ملاحظات دیگری دربارهٔ تصورات بسیط» به این موضوع می‌پردازد، یعنی پیش از بحث در تصورات مرکب.

لاك میان تصورات و کیفیات فرق می‌گذارد. «هرآنچه ذهن در خودش ادراك می‌کند یا موضوع بی‌واسطهٔ[77] ادراك، فکر یا فهم است، این را من تصور می‌نامم؛ و توان[78] فراآوردن هرتصوری را در ذهنمان، کیفیت ماده‌ای که دربردارندهٔ آن توان است می‌خوانم.»[79] او با نمونه آوردن گلولهٔ برف، توضیح می‌دهد که توانهای گلولهٔ برف را به ایجاد تصورات سفید، سرد و گرد در ما «کیفیات» می‌خواند، درحالی که «احساسات یا ادراکات» مطابق با آنها را «تصورات» می‌نامد.

اکنون باید فرق دیگری نهاد. برخی کیفیات از جسم، هراندازه هم که دگرگون گردد، جدایی‌ناپذیرند. یك دانهٔ گندم دارای درشتی[80]، امتداد، شکل و جنبندگی است. اگر تقسیمش کنند، هرقسمت این کیفیات را در خود نگه می‌دارد. «اینها را کیفیات اصلی یا نخستین جسم می‌نامم که به گمانم می‌توان مشاهده کرد که تصورات بسیط را در ما فرامی‌آورند، یعنی درشتی، امتداد، شکل، حرکت یا سکون، و عدد را.»[81] علاوه برکیفیات نخستین، همچنین کیفیات دومین هستند. کیفیات دومین «هیچ چیزی در خود اشیا نیستند بلکه توانهایی هستند که به توسط کیفیات نخستین اشیا، احساسات مختلفی را در ما فرامی‌آورند.»[82] از آن‌گونه‌اند رنگ، صوت، مزه و بو. لاك همچنین از کیفیات سومین[83] نام می‌برد، یعنی توانهایی در اجسام برای فراآوردن نه تصوراتی در ما بلکه برای ایجاد تغییرات حجم[84]، شکل، ساختمان[85] و حرکت در اجسام دیگر، چندان که اجسام دوم به نحوی متفاوت با نحو قبل در حواس ما کار می‌کنند. «بدین‌سان خورشید توان آن دارد که موم را سفید گرداند و آتش توان آن دارد که سرب را ذوب کند.»[86] ولی ما می‌توانیم توجهمان را به کیفیات نخستین و دومین منحصر کنیم.

لاك می‌انگارد که هنگام فراآمدن تصوراتمان از کیفیات نخستین و دومین هردو، «ذرات نامحسوس»[87] یا «اجسام نامدرَك»[88]ی از اشیا صادر می‌شوند و به روی حواسمان کار می‌کنند. ولی تفاوت زیادی هست میان تصورات کیفیات نخستین و تصورات کیفیات دومین. تصورات اول همانند اجسام‌اند، «و نقشهایشان بواقع در خود اجسام وجود دارند؛ اما تصورات فراآوردهٔ کیفیات

---

75. primary qualities
76. secondary qualities
77. immediate
78. power

۷۹. جستار، ۲، ۸، ۸؛ ۱، ص ۱۶۹.

80. solidity

۸۱. جستار، ۲، ۸، ۹؛ ۱، ص ۱۷۰.
۸۲. جستار، ۲، ۸، ۱۰؛ ۱، ص ۱۷۰.

83. tertiary qualities
84. bulk
85. texture

۸۶. جستار، ۲، ۸، ۲۳؛ ۱، ص ۱۷۹.

87. insensible particles
88. imperceptible bodies

دومین هیچ همانندی با اجسام ندارند. هیچ چیزی شبیه تصوراتمان در خود اجسام وجود ندارد. این تصورات در اجسامی که نام آنها را می‌گیرند فقط عبارت‌اند از توان فراآوردن آن احساسات در ما؛ و آنچه در تصور، شیرین یا آبی یا گرم است تنها حجم، شکل و حرکت معینی از اجزای نامحسوس درون خود اجسام است که چنین نامش می‌نهیم.»[۸۹] بدین منوال، مثلاً تصور شکل به خود شیئ که پدیدآورندهٔ تصور در ماست می‌ماند: شیء بواقع دارای شکل است. ولی تصور، مثلاً، سرخ به گل سرخ اگر در نفس خود نگریسته شود مانده نیست. در گل سرخ آنچه مطابق با تصور سرخ است، توان گل سرخ است به اینکه تصور سرخ را به میانجی کنش ذرات نامدرك به‌روی چشم درما فرامی‌آورد. (در اصطلاح امروزی، ما البته از کنش امواج نوری[۹۰] سخن می‌گوییم.)

اصطلاحاً درست نیست که بگوییم به‌زعم لاك کیفیات دومین «ذهنی»[۹۱] هستند. زیرا، چنانکه دیدیم، آنچه او کیفیات دومین می‌خواند عبارت‌اند از توانهایی در اشیا برای فراآوردن تصورات بسیط معینی در ما. و این توانها بواقع در خود اشیا هستند. وگرنه معلول البته فرانمی‌آمد. اما تصورات کیفیات دومین، یعنی تصورات بسیط رنگها، اصوات و جز آن، که در ما فرامی‌آیند انگاری نسخه‌های[۹۲] رنگها و اصوات در خود اشیا نیستند. آشکارا، می‌توان گفت که تصورات کیفیات دومین ذهنی‌اند؛ ولی آن‌گاه تصورات کیفیات نخستین نیز براین حال‌اند، اگر از «ذهنی» مرادمان موجود در ذهن مدرك[۹۳] باشد. ولی مقصود لاك آن است که تصورات کیفیات نخستین به آنچه در شیء هست می‌مانند درحالی که تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. «حجم، عدد، شکل و حرکت معین اجزای آتش یا برف واقعاً در آنها هستند، خواه حواس کسی ادراکشان کند خواه نه؛ و بنابراین می‌توان آنها را کیفیات واقعی نامید، زیرا واقعاً در آن اجسام هستند. اما وجود نور، گرمی، سفیدی یا سردی در اجسام همان اندازه واقعی نیست که وجود تهوع یا درد در مَن[۹۴].»[۹۵] «چرا در برف سفیدی و سردی هستند و درد نیست، هنگامی که برف هردو تصور را درما فرامی‌آورد، و جز با حجم، شکل، عدد و حرکت اجزای درشت[۹۶] خود هیچ‌کدام را نمی‌تواند فراآورد؟»[۹۷] «رنگهای سرخ و سفید را در سنگ سماق[۹۸] درنظر گیریم: جلوی تابیدن نور را برآن بگیرید و همان‌دم رنگهایش ناپدید می‌شوند و دیگر همچو تصوراتی را در ما فرانمی‌آورند؛ همینکه نور به سنگ سماق برگردد، این نمودها را دوباره در

---

۸۹. جستار، ۲، ۸، ۱۵؛ ۱، ص ۱۷۳.

90. light-waves 91. subjective 92. copies 93. percipient subject

۹٤. manna: شیرهٔ شیرین مزه و خشکی که از درخت زبان گنجشك و گیاهان خانوادهٔ آن می‌گیرند و مصرف دارویی دارد. چنانکه لاك می‌گوید (جستار، ۱، ص ۱۷۵)، خوردن من باعث تهوع و گاهی درد شدید و دل‌درد می‌گردد. ــ م.

۹۵. جستار، ۲، ۸، ۱۷؛ ص ۱۷٤.

96. solid

۹۷. جستار، ۲، ۸، ۱٦؛ ۱، ص ۱۷٤.

98. porphyry

ما فرامی‌آورد.»[۹۹] باز، «بادامی را در هاون بکوبید، رنگ سفید روشنش به رنگ خاکی درمی‌آید و مزهٔ شیرینش به مزه‌ای چرب مبدل می‌گردد. چه تغییر واقعی می‌تواند کوبیدن دستهٔ هاون در جسمی بدهد جز تغییر ساختمان آن؟»[۱۰۰] این ملاحظات به ما نشان می‌دهند که تصورات کیفیات دومین همتاهای همانند در اجسام ندارند.

نظریهٔ کیفیات دومین، به تمایز از کیفیات نخستین، ابداع لاك نبود. گالیله[۱۰۱] و دکارت به آن قائل بودند، و قرنها پیش دموکریتوس[۱۰۲] چیزی از این‌گونه را قبول داشت. دست‌کم به دیدهٔ نخست بسا که این نظریه نتیجه‌ای کاملاً معقول بنماید، شاید تنها نتیجهٔ معقولی که بشود از داده‌های عِلمی موجود گرفت. مثلاً هیچ کس نمی‌خواهد که دراین واقعیت چون و چرا کند که احساسات ما از رنگ به اختلافهای معینی در طول موجهای اشعهٔ نورانی وابسته‌اند که در چشم ما اثر می‌نهند. ولی می‌توان گفت که هیچ رابطهٔ ضروری نیست میان تصدیق داده‌های علمیِ کمابیش مسلم و قول به اینکه ناشایسته است که مثلاً دربارهٔ شیئ بگوییم که بنفش یا آبی است. اگر دو نفر دربارهٔ رویدادهای مادی ملازم احساس محاجه کنند، خصلت محاجه‌شان علمی است نه فلسفی. اگر دربارهٔ داده‌های علمی همرایند، می‌توانند دربارهٔ شایستگی یا ناشایستگی سخن گفتن از رُزهای سفید یا سرخ، و از قند شیرین، و از میز سخت مناقشه کنند. و بحق می‌توان قائل بود که داده‌های علمی، براهین قاطعی برگفتن چیز دیگری جز آنچه به گفتنش خو گرفته‌ایم به دست نمی‌دهند. ولی سزاوار نیست که اینجا دربارهٔ مسئله از برای خودش بحث کرد. درعوض می‌خواهم موضع بسیار دشواری را یادآور شوم که لاك خودش را در آن می‌گذارد.

اینکه شیوهٔ لاك در بیان مقصودش آشفته و اهمال‌کارانه است، جای انکار نیست. گاهی او از «تصورات» سفید و سیاه سخن می‌گوید. به‌قدر کافی روشن است که اگر لفظ «تصور» را به‌معنای متعارف بگیریم، این تصورات فقط در ذهن توانند بود. اگر بشود گفت که یك تصور در جایی هست، جز در ذهن در کجای دیگر می‌توان گفت که هست؟ راست است که لاك می‌گوید آنچه او اینجا «تصورات» می‌خواند، احساسات یا ادراکات‌اند. ولی باز، اینکه احساسات ما احساسات مایند و نه احساسات شیئ که آنها را فرامی‌آورد، حقیقتی آشکارا بدیهی است. و لاك این سؤال را پیش نمی‌کشد که آیا، اگر شیء بنفش یا شیرین نباشد، باید از احساس همچون احساس بنفش یا شیرین سخن گفت. او صرفاً می‌گوید که ما تصور یا احساسی از بنفش یا شیرین داریم. باری، چنانچه این سؤالها را کنار بگذاریم، مشکل عمده‌ای که بنابرمقدمات مفروض لاك برمی‌خیزد، از اینجا پیش

---

۹۹. جستار، ۲، ۸، ۱۹؛ ۱، ص ۱۷۶.
۱۰۰. جستار، ۲، ۸، ۲۰؛ ۱، ص ۱۷۶.
۱۰۱. نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این *تاریخ*، ص ۹۸.
۱۰۲. Democritus: نگاه‌کنیدبه بخش‌اول در جلداول این *تاریخ*، ص ۶-۱۴۵.

می‌آید که نزد او تصور «موضوع بی‌میانجی ادراك، فکر یا فهم» است.[۱۰۳] ما چیزها را نه بی‌میانجی[۱۰۴] بلکه به میانجی[۱۰۵] می‌شناسیم، به‌واسطهٔ تصورات. و این تصورات (درسیاق کنونی اگر دلمان بخواهد می‌توانیم داده‌های حسی را جایگزین کنیم) همچون بازنما یا علایم چیزها به لحاظ می‌آیند. تصورات کیفیات نخستین واقعاً به چیزها می‌مانند؛ تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. ولی اگر آنچه ما بی‌میانجی می‌دانیم تصورات‌اند، چگونه می‌توانیم بدانیم که آیا این تصورات به چیزها می‌مانند یا نمی‌مانند؟ و از این حیث، چگونه می‌توان یقین داشت که چیزهایی سوای تصوراتمان حتی وجود دارند؟ زیرا اگر تصورات را بی‌میانجی می‌شناسیم و بس، در وضعی نیستیم که تصورات را با چیزها مقایسه کنیم و محرز گردانیم که آیا تصورات به چیزها ماننده‌اند یا نه، یا حتی مسلم داریم که آیا چیزهایی سوای تصورات هستند. بنابر نظریهٔ بازنمایی لاك درباب ادراك، او هیچ وسیله‌ای برای احراز اعتبار تمایزی که میان کیفیات نخستین و دومین می‌گذارد ندارد.

لاك از این مشکل بی‌خبر نبود. چنانکه سپس خواهیم دید، او به مفهوم علیت[۱۰۶] توسل جست تا نشان دهد که چیزهایی مطابق با تصورات هستند. هنگامی که ما مجموعه‌هایی دایم بازگردنده از تصورات بسیط را مشاهده می‌کنیم که بی‌اختیار ما به ما انتقال می‌یابند (البته به‌استثنای اختیار نبستن چشم و نگرفتن گوش)، دست‌کم بسیار محتمل است که چیزهایی بیرونی وجود دارند که علت این تصورات‌اند، دست‌کم در طی زمانی که ذهنمان تصورات را به حال انفعال می‌پذیرد. و از دیدگاه عقل سلیم این استنباط[۱۰۷] اعتماد کردنی است. ولی این نظریه گذشته از دشواریهای ذاتیش، برای توجیه تمایز لاك میان کیفیات نخستین و دومین به هیچ‌رو کافی نیست. زیرا چنین برمی‌آید که این تمایز محتاج شناختی بیشتر از شناخت آن است که «چیزی در بیرون» هست.

بارکلی، همچنان که سپستر هنگام بحث در فلسفه‌اش بازخواهیم نمود، برآن بود که حجتهای لاك را براینکه رنگ، مزه، بو و جزآن تصوراتی درون ذهن‌اند و نه کیفیات واقعی اشیا، می‌توان همچنین برای اثبات این معنی به‌کار گرفت که کیفیات به‌اصطلاح نخستین، تصوراتی درون ذهن‌اند نه کیفیات واقعی اشیا. و آشکارا به‌سود این نظر سخن بسیار می‌توان گفت. به‌زعم لاك، کیفیات نخستین از اجسام جدایی‌ناپذیرند. ولی این قول تنها هنگامی صادق است که او از کیفیات نخستین تعین‌پذیر[۱۰۸] و نه از کیفیات نخستین متعین[۱۰۹] سخن بگوید. یکی از مثالهای خودش را می‌آوریم: دو جزءِ یك دانهٔ تقسیم شدهٔ گندم بیقین دارای امتداد و شکل‌اند؛ اما دارای امتداد و شکل متعین کل دانهٔ گندم نیستند. ولیکن می‌توان همچنین دربارهٔ بادام کوبیده گفت که حتی اگر بنا به حکم لاك

---

۱۰۳. جستار، ۲، ۸، ۸؛ ۱، ص ۱۶۹.

104. immediately 105. mediately 106. causality 107. inference
108. determinable 109. determinate

همان رنگ بادام نکوبیده را ندارد، باز دارای رنگ است. مگر اندازه و شکل مدرَك یك عین با موقع ذهن مدرِك و با اوضاع مادی دیگر همان اندازه تغییر نمی‌یابند که کیفیات دومین تغییر می‌یابند؟

غرض از ملاحظات پیشین البته شك آوردن به داده‌های علمیی نیست که می‌توان در دفاع ازنظرگاه لاك به‌کار برد. بلکه غرض نمودن برخی دشواریهایی است که از باب نظریهٔ لاك برمی‌خیزند آن‌گاه که به‌منزلهٔ نظریه‌ای فلسفی و لذا به‌منزلهٔ چیزی فراتر از گزارش داده‌های علمی ارائه می‌شود. نظریهٔ بازنمایی او دربارهٔ ادراك بویژه سرچشمهٔ دشواریهاست. باید اذعان داشت که او گاهی این نظریه را از یاد می‌برد و برحسب عقل سلیم سخن می‌گوید، با چنین دلالتی که ما اشیا را بی‌واسطه می‌شناسیم؛ ولی نظرگاه غالب و، گویی، رسمی او آن است که تصورات ـــ به زبان فیلسوفان مدرسی ـــ media quae یا موضوعات بی‌واسطهٔ شناخت‌اند. و کارها پیچیده‌تر می‌گردد زیرا، چنانکه پیشتر گفتیم، او لفظ «تصور» را در جاهای مختلف به‌معانی مختلف به‌کار می‌برد.

۵. جوهر

بالا ذکری از «مجموعه‌های» تصورات بسیط رفت. ما می‌بینیم که گروه‌های معینی از داده‌های حسی همانند، دایم باز می‌گردند یا گرایش به بازگشت دارند. بمثل، رنگی معین و شکلی معین امکان دارد با بویی معین و نرمی یا سختی معین مرتبط یا متداعی[110] باشند. این امری است که در تجربهٔ عادی روی می‌دهد. اگر من در یك روز تابستان به باغ بروم، پاره رنگهایی (مثلاً گلبرگهای گل سرخ) به شکلهای معین را می‌بینم و بوی معینی را ادراك می‌کنم. همچنین می‌توانم با کردن فعلی که بسودن گل می‌نامم، تجربه‌های معینی را از راه حس بساوایی حاصل کنم. بدین وجه، گروه یا دسته یا مجموعهٔ معینی از کیفیات هستند که همراه هم می‌آیند و در ذهن من متداعی و به‌هم پیوسته‌اند. اگر در تاریکی به همان باغ بروم، پاره رنگها را نمی‌بینم، ولی بو را ادراك می‌کنم و می‌توانم تجربه‌های بساوایی به‌سان آنهایی که هنگام روز داشتم حاصل کنم. و مطمئنم که اگر نور کافی می‌بود، رنگهایی را می‌دیدم که با بو و ساختمان گل هماهنگ می‌نمایند. باز، امکان دارد که در تجربهٔ من اصوات معینی با رنگهای معین و با شکل معین در تداعی و پیوند باشند. مثلاً، آنچه آوازِ قناری[111] می‌نامیم، یك رشتهٔ پیاپی از اصواتی است که با حضور رنگهایی معین و شکل یا پیکری معین هماهنگ می‌نمایند.

بنابراین، مجموعه‌ها یا دسته‌هایی از کیفیات یا، به سخن لاك، «تصورات» وجود دارند. و «چون در تخیلمان نمی‌گنجد که این تصورات بسیط چگونه پاینده به خود توانند بود، خود را به‌فرض

---

110. associated

۱۱۱. در متن انگلیسی blackbird آمده است. مترجم از آن جهت «قناری» را در ترجمه آورد که این پرنده برای ما ایرانیان آشناست. ـــ م.

اسطقسی[۱۱۲] خــو می‌دهیم که پایندگی و نشأت تصــورات بدان اســت و لذا همان را جــوهر[۱۱۳] می‌خوانیم.»[۱۱۴] این تصور جوهر به وجه کلی اســت، یعنی «فــرض نگــاهدارِ ناشــناختهٔ کیفیاتی که می‌توانند تصــورات بســیط را در ما فــراآورند؛ و چنان کیفیات در عرف عام اعراض[۱۱۵] نام می‌گیرند.»[۱۱۶] ذهن تصور یك اسطقس یا یك نگاهدار کیفیات را فــراهم می‌کند. به ســخن دقیقتر، ذهن تصور اسطقسی یا نگاهداری را فــراهم می‌کند که کیفیات نخســتین در ذات آن گنجیده‌اند و به میانجی کیفیات نخستین تواناست تا تصــورات بســیطِ کیفیات دومین را در ما فــراآورد. تصــور کلی جوهر «چیزی نیست مگر نگاهدار مفروض ولی ناشــناختهٔ آن کیفیاتی که موجــودند و می‌پنداریم که قیامشــان بدون چیزی که به هم نگــاهشان دارد (sine re substante) ممکــن نیســت، و آن نگاهدار را substantia [= جوهر] می‌نامیم که مدلول حقیقیش به زبان ساده 'ایســتادن در زیر' یا 'برپا نگاه‌داشتن' است.»[۱۱۷]

درکش مهم است که سخن لاك دربارهٔ منشاءِ تصور ما از جــوهر اســت. اســتیلینگ‌فلیت اســقف ووستِر[۱۱۸] ابتدا مراد لاك را چنین فهمید که جوهر جــز ســاختهٔ اوهام آدمیان نیســت. لاك در پاســخ گفت که او در تصور جوهر بحث می‌کند نه در وجودش. گفتن اینکــه تصــورِ جــوهر بنیادش در عادت ماست به فــرض کردن یا مســلم گرفتن گونه‌ای نگــاهدار برای کیفیات، بدان معنی نیســت که این فرض یا مقدمهٔ مسلم پنداشته، ناموجه است و همچــوچیزی به‌نام جــوهر وجــود ندارد. در نظر لاك، استنباط جوهر موجه است؛ ولی این تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که جوهر حاصل استنباط است. ما جواهر را ادراك نمی‌کنیم؛ ما جــوهر را همچــون نگــاهدار «اعراض»، یعنی کیفیات یا حــالات استنباط می‌کنیم. زیرا نمی‌توانیم تصور کنیم که اینها ایستاده به خــود باشــند. و گفتن اینکــه تصــور کلی جوهر تصور اسطقسی ناشناخته است، در حکم آن است که بگوییم یگانه ویژگی تصور جــوهر در ذهنمان همان خصوصیت نگاه‌داشــتن اعراض اســت؛ یعنی خصــوصیت اســطقسی که کیفیات نخستین در ذات آن گنجیده‌اند و دارای توان ایجاد تصــورات بســیط در ماســت. مراد آن نیســت که جوهر ساختهٔ صرف متخیله است.

میان این تصور کلی جوهر، که روشن و متمایز نیست، و تصــورات متمایزمان از جــواهر جــزئی باید تمیز نهاد. «جواهر جزئی فقط ترکیبات چندی از تصورات بسیط‌اند... به‌یاری همچو ترکیباتی

112. substratum 113. substance

۱۱۴. جستار، ۲، ۲۳، ۱:۱، ص ۱-۳۹۰.

115. accidents

۱۱٦. جستار، ۲، ۲۳، ۲: ۱، ص ۳۹۱. ۱۱۷. همان، ص ۳۹۲.

118. Bishop Stillingfleet of Worcester

از تصورات بسیط و نه چیز دیگر است که ما انواع جزئی جواهر را برخود باز می‌نماییم.»[119] بمثل، ما شماری تصور بسیط (از سرخ، از بویی معین، از شکل یا پیکری معین و جزآن) داریم که در تجربه هماهنگ‌اند، و ترکیبشان را به‌نام واحد «گل سرخ» می‌خوانیم. به همان‌سان «تصور خورشید چیست جز مجموعه‌ای از چندین تصور بسیط درخشان، داغ، گرد، دارای حرکت منظم مداوم، در فاصله‌ای معین از ما، و شاید برخی تصورات دیگر؟»[120] خلاصه، «همهٔ تصوراتمان از جواهر گونه‌گون تنها عبارت‌اند از مجموعه‌های تصورات بسیط، با فرض چیزی که به آن تعلق می‌گیرند و در آن برپایند، هرچند که از این چیز مفروض هیچ تصور روشن و متمایزی نداریم.»[121]

تصورات بسیطی که به‌هم می‌پیوندیم تا تصور مرکب یك جوهر جزئی را بسازیم، از راه احساس یا مراقبه به‌دست می‌آیند. بدین‌سان تصور جوهر روحانی نفس[122] این‌گونه دست می‌دهد که تصورات بسیط اندیشیدن، شك‌ورزیدن و مانند آن را که پدیدآوردهٔ مراقبه‌اند، به‌مفهوم مبهم و تاریك اسطقسی که این کنشهای روانی[123] با آن ملازمه دارند می‌پیوندیم.

سزاوار است که بی‌درنگ خاطرنشان سازیم که لاك از لفظ «جوهر روحانی» دراین زمینه همانا جوهری اندیشنده را می‌خواهد. در کتاب چهارم *جستار*، هنگام بحث درگسترهٔ شناخت، می‌گوید که «ما تصورات ماده و اندیشیدن را داریم، ولی احتمالاً هرگز نخواهیم توانست بدانیم که آیا موجود مادی محض می‌اندیشد یا نه.»[124] همین اندازه می‌دانیم که همه‌توانی[125] خدا ممکن است بتواند قوهٔ اندیشیدن را به چیز مادی ببخشد. دکتر استیلینگ‌فلیت اسقف ووستر اشکال می‌کرد که در این صورت اثبات وجود جوهر روحانی در ما ناممکن است. لاك به این اشکال چنین پاسخ داد که مفهوم جوهر، مبهم و نامتعین[126] است، و افزودن اندیشیدن آن را به جوهری روحانی مبدل می‌گرداند. بدین‌گونه می‌توان باز نمود که‌جوهری روحانی درما هست. اما اگر دکتر استیلینگ-فلیت از «جوهر روحانی معنای جوهری نامادی یا مجرد[127] می‌خواهد، وجود همچو جوهری در ما پذیرای اثبات عقلی دقیق نیست. لاك نمی‌گوید که خدا می‌تواند قوهٔ اندیشیدن را به یك چیز مادی ببخشد، بلکه می‌گوید که او تصورناپذیر نمی‌داند که خدا چنین کند. و اما دربارهٔ دلالتهای تضمنی[128] به لحاظ نامیرندگی نفس[129] که اسقف توجه را به آن جلب می‌کند، باید گفت که یقین ما در این باب بیشتر ناشی از ایمان به وحی و الهام[130] است تا پدیدآمده از برهان فلسفی دقیق.

افزون براین، «اگر ما تصورمان را از وجود برین فهم‌ناپذیر[131] بررسیم، پی می‌بریم که به همان

---

۱۱۹. *جستار*، ۲، ۲۳، ۶؛ ۱، ص ۳۹٦. ۱۲۰. همان، ص ۳۹۷. ۱۲۱. *جستار*، ۲، ۲۳، ۳۷؛ ۱، ص ٤۲۲.
122. spiritual substance of the soul 123. psychical
۱۲٤. *جستار*، ٤، ۳، ٦؛ ۲، ص ۱۹۲.
125. omnipotence 126. indeterminate 127. immaterial
128. implications 129. immortality 130. revelation 131. Supreme Being

شیوه برآن دست می‌یابیم، و تصورات مرکبمان از خدا و ارواح جداگانه برساخته از تصوراتی بسیط‌اند که از مراقبه می‌گیریم.»[۱۳۲] هنگامی که تصور خدا را می‌سازیم، تصورات آن کیفیاتی را که «داشتنشان بهتر از نداشتنشان است»[۱۳۳] تا بی‌نهایت می‌گسترانیم و با ترکیبشان تصور مرکب یگانه‌ای را حاصل می‌کنیم. خدا در ذات خویش بسیط است نه مرکب؛ ولی تصور ما از او مرکب است.

تصورات متمایز ما از جوهرهای جسمانی[۱۳٤] برساخته شده‌اند از تصورات کیفیات نخستین، تصورات کیفیات دومین (توانهای موجود در چیزها به فراآوردن تصورات مختلف در ما از طریق حواس)، و تصورات توانهای چیزها به ایجاد چنان دگرگونیهای کیفیات نخستین در اجسام دیگر یا پذیرفتن چنان دگرگونیهای کیفیات نخستین در خودشان که از تصورات پیشتر فراآمده تصورات گوناگونی در ما فرامی‌آورند. براستی، «بیشتر تصورات بسیطی که تصورات مرکب جواهر را برمی‌سازند، چنانچه بحقیقت نگریسته شوند همانا فقط توانهایند، هرقدر هم که متمایل باشیم آنها را کیفیات مثبت تلقی کنیم.»[۱۳۵] مثلاً، بخش بیشتر تصور طلا برساخته از تصورات کیفیات است (مانند زردی، قابلیت ذوب و قابلیت انحلال در تیزاب سلطانی) که چون در خود طلا وجود دارند، فقط توانهای کارگر یا کارپذیرند.

تا آنجایی که تصورات مرکب متمایز ما از جواهر جزئی صرفاً آمیزه‌هایی از تصورات بسیط‌اند که از راه احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، تشکلشان را می‌توان برحسب مقدمات[۱۳٦] تجربه‌باورانهٔ لاك تبیین کرد. زیرا او تشکل تصورات مرکب را به یاری ترکیب تصورات بسیط صریحاً منظور می‌داشت. ولی ظاهراً محل شك است که آیا مقدماتش روا می‌دارند که او تشکل تصور کلی جوهر را به اسطقسی پوشیده تبیین کند. دکتر استیلینگ‌فلیت ابتدا می‌اندیشید که مقصود لاك آن است که جوهر جز ترکیبی از کیفیات نیست. و لاك در پاسخ، تصورات مرکب جوهرهای جزئی را از تصور کلی جوهر بازشناخت. تصورات اول با ترکیب تصورات بسیط دست می‌دهند، ولی تصور دوم نه. پس حصول آن چگونه است؟ لاك می‌گوید با «تجرید». اما پیش از این در توصیف فراگرد تجرید گفته بود: «جدا کردن تصورات از همهٔ تصورات دیگری که در وجود واقعیشان ملازم آنهایند.»[۱۳۷] و در تشکل تصور کلی جوهر، مسئله برسر عطف توجه به جزءِ واحدی از دستهٔ

---

۱۳۲. جستار، ۲، ۲۳، ۳۳؛ ۱، ص ٤۱۸. ۱۳۳. همان جا.

134. corporeal substances

۱۳۵. جستار، ۲، ۲۳، ۳۷؛ ۱، ص ٤۲۲.

136. premisses

۱۳۷. جستار، ۲، ۱۲، ۱: ۱، ص ۱٤-۲۱۳.

تصورات و حذف یا تجرید[138] از باقی نیست، بلکه برسر استنباط یك اسطقس است. و دراین مورد چنان می‌نماید که تصوری نو پدید می‌آید که به توسط احساس یا مراقبه، یا به توسط آمیختن تصورات بسیط، یا به میانجی تجرید در معنای بالا دست‌یافتنی نیست. براستی لاك از تصور کلی جوهر همچون تصوری که نه روشن است نه متمایز سخن می‌گوید. ولی با این‌همه، از این «تصور» سخن می‌گوید. و اگر آن اصلاً تصوری باشد، مشکل می‌توان بنابرمقدمات لاك توضیح داد که چگونه پدید می‌آید. او بیقین توانی کارگر به ذهن نسبت می‌داد. ولی مشکل توضیح منشاءِ تصورکلی جوهر همچنان برجاست، مگر آنکه لاك بخواهد در مقدماتش تجدیدنظر کند یا آنها را به تقریر جدید درآورد.

تصور لاك از جوهر، آشکارا برگرفته از فلسفهٔمدرسی است. ولی، آنچنان که گاهی می‌انگارند، با تصور آکویناس یکسان نیست. تمایز صریح میان جوهر و عرض نزد آکویناس، همچنان که نزد لاك، کار ذهن مراقب و اندیشه‌گر[139] است؛ ولی این تمایز به دیدهٔ آکویناس درون تمام دادهٔ[140] تجربه، یعنی چیز یا جوهر متبدل به حالت یا به عرض[141]، برقرار می‌گشت درحالی که به دیدهٔ لاك جوهر ورای تجربه، و اسطقسی ناشناخته است. باز، درنظر آکویناس جوهر اسطقسی نامتغیر نیست، ولو بتوانیم میان تغییر عرضی[142] و جوهری[143] تمیز بگذاریم. اما لاك چنان سخن می‌گوید که گویی جوهر اسطقسی نامتغیر و زیر پدیده‌های متغیر پنهان است. به‌عبارت دیگر، پنداشت آکویناس از جوهر بیشتر از پنداشت لاك به دیدگاه عقل سلیم نزدیك است.

تمایز لاك میان تصور کلی جوهر و تصورات جواهر جزئی، با تمایزش میان ماهیات واقعی[144] و ماهیات اسمی[145] پیوستگی دارد. ولی دربارهٔ این موضوع پیش از کتاب سوم *جستار* بحث نمی‌کند، و من اینك آن را کنار می‌گذارم تا تبیین او را از منشاءِ تصور علیت بررسی کنم.

۶. نسبتها

پیش از این یادآور شدم که لاك در مسودهٔ اول *جستار* نسبتها را همراه جواهر و حالات زیر عنوان کلی تصورات مرکب رده‌بندی کرد. اما هرچند این رده‌بندی در طبع چهارم *جستار* از نو پیدا می‌آید، لاك رده‌بندی دیگری نیز به‌دست می‌دهد که در آن نسبتها به‌خودی‌خود در یك رده قرار می‌گیرند. پهلوی هم نهادن دو روش رده‌بندی آشکارا رضایت‌بخش نیست. به‌هرروی، لاك می‌گوید که نسبتها از عمل مقایسهٔ[146] یك چیز با چیزی دیگر پدید می‌آیند. اگر من بهرام را به‌عنوان بهرام و تنها به‌خودی خودش به دیده گیرم، او را با چیز دیگری مقایسه نمی‌کنم. و هنگامی که می‌گویم بهرام

---

138. abstracting 139. reflective mind 140. datum 141. modified or accidentified 142. accidental 143. substantial 144. real essences 145. nominal essences 146. comparing

سفید است، همین سخن راست می‌آید. «ولی آن‌گاه که نام شوهر به بهرام می‌دهم، از شخص دیگری خبر می‌دهم؛ و چون نام سفیدتر به او می‌دهم، از چیزی دیگر خبر می‌دهم: در هردومورد، اندیشهٔ من به چیزی فراتر از بهرام می‌کشد، و دو چیز به لحاظ می‌آیند.»[۱۴۷] الفاظی مانند «شوهر»، «پدر»، «فرزند» و جزآن، آشکارا الفاظی نسبی[۱۴۸] هستند. ولی الفاظ دیگری هستند که به دیدهٔ نخست مطلق[۱۴۹] می‌نمایند اما «نسبتی ضمنی ولو کمتر مشهود را در خود نهان دارند.»[۱۵۰] از این قبیل الفاظ، مثلاً لفظ «ناقص» است.

هرتصوری، خواه بسیط خواه مرکب، پذیرای مقایسه با تصور دیگر است و بدین‌سان مایهٔ پیدایی تصور نسبت می‌شود. اما همهٔ تصوراتمان از نسبتها می‌توانند بفرجام به تصورات بسیط تحویل یابند. این یکی از نکاتی است که لاك سخت دلمشغول آن است. زیرا اگر بخواهد نشان دهد که توضیح‌تجربه‌باورانه‌اش دربارهٔ‌منشاءِتصورات برحق‌است، بایدنشان دهدکه‌همهٔ تصورات‌نسبتهادر نهایت از تصوراتی ساخته شده‌اند که از راه احساس یا مراقبه به‌دست می‌آیند. و او سپس با تطبیق نظریه‌اش بر نسبتهای گزیدهٔ معینی مانند علیت، حجت می‌انگیزد که قولش صادق است.

ولی پیش از آنکه تحلیل لاك را از علیت بازجوییم، سزاوار است که توجه را به شیوهٔ ایهام‌آمیز لاك در بیان نسبتها جلب کنیم. در وهلهٔ نخست پروای او بازنمودن آن است که ذهن چگونه تصوراتش را از نسبتها کسب می‌کند؛ یعنی نخست دلمشغول مسئله‌ای روانشناختی است نه مسئله‌ای هستی‌شناختی[۱۵۱]: طبع نسبتها چیست؟ لیکن، از آنجا که در توصیف تصور گفته است که هرآنچه موضوع ذهن به‌هنگام اندیشیدن قرار می‌گیرد، چنین برمی‌آید که نسبتها، چون موضوع اندیشه واقع گردند، تصورات‌اند. و بعضی گفته‌هایش را دشوار می‌توان به معنای دیگری جز این فهمید که نسبتها ذهنی[۱۵۲] هستند. مثلاً می‌گوید که «طبع نسبت عبارت است از ارجاع دو چیز به یکدیگر یا مقایسهٔ دو چیز با همدیگر.»[۱۵۳] باز، «نسبت عبارت است از شیوه‌ای برای مقایسه یا ملاحظهٔ دو چیز با همدیگر، و دادن نامی از روی این مقایسه به یکی یا به هردوی آنها؛ و گاهی حتی دادن نامی به خود نسبت.»[۱۵۴] به‌علاوه، لاك به‌تصریح می‌گوید که نسبت «در وجود واقعی چیزها گنجیده نیست، بلکه چیزی بیرونی و برافزوده است.»[۱۵۵] و سپستر هنگام پرداختن به سوءاستعمال کلمات، می‌گوید که ما نمی‌توانیم تصوراتی از نسبتها حاصل کنیم که با خود چیزها ناسازگار

---

۱۴۷. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۱، ص ۴۲۷.

148. relative 149. absolute

۱۵. جستار، ۲، ۲۵، ۳: ۱، ص ۴۲۸.

151. ontological 152. mental

۱۵۳. جستار، ۲، ۲۵، ۵: ۱، ص ۴۲۸. ۱۵٤. جستار، ۲، ۲۵، ۷: ۱، ص ۳۰-۴۲۹. ۱۵۵. جستار، ۲، ۲۵، ۸: ۱، ص ۴۳۰.

درمی‌آیند، زیرا نسبت فقط نحوه‌ای است برای ملاحظه یا مقایسهٔ دو چیز باهم و لذا «تصوری ساختهٔ خود من است.»[156] درعین حال، لاك دربارهٔ تصورات نسبتها آزادانه سخن می‌گوید؛ و روشن نمی‌کند که با این کار چه چیزی را می‌خواهد برساند. گیریم که من بهرام را تنها به‌خودی‌خود ملاحظه نکنم بلکه او را با فرزندش سهراب «مقایسه کنم». سپس می‌توانم به بهرام از حیث پدر بنگرم، که لفظی نسبی است. خوب، چنانکه دیدیم، لاك می‌گوید که نسبت مقایسهٔ یك چیز با چیز دیگر است. خویشاوندی درحال مورد بحث باید عبارت از عمل «مقایسهٔ» بهرام با سهراب باشد. و تصور نسبت باید عبارت از تصور عمل مقایسه باشد. ولی سخنی غریب است که بگوییم خویشاوندی پدری عبارت است از عمل مقایسهٔ یك مرد با مرد دیگر؛ و غریبتر آنکه بگوییم تصور خویشاوندی پدری عبارت است از تصورعمل مقایسه. وانگهی، هنگامی که لاك در کتاب چهارم *جستار* سخن دربارهٔ شناخت وجود خدا می‌گوید، بروشنی می‌رساند که همهٔ متناهیات از حیث علتشان به خدا وابسته‌اند، یعنی یك نسبت واقعی وابستگی[157] با خدا دارند. حق مطلب بظاهر این است که لاك نظریه‌اش را درباب نسبتها به شیوه‌ای روشن و دقیق نپرداخت. هنگامی که از نسبتها به وجه عام سخن می‌گوید، گویا می‌خواهد بگوید که نسبتها همه ذهنی‌اند؛ ولی این گفته او را از آن باز نمی‌دارد که دربارهٔ برخی نسبتهای خاص چنان سخن بگوید که پنداری آنها ذهنی محض نیستند. این حال را به‌گمانم می‌توان در بحث او دربارهٔ علیت دریافت.

۷. علیت

به رأی لاك، «آنچه را که تصور بسیط یا مرکبی را فرامی‌آورد، به نام کلی *علت*[158] می‌خوانیم و آنچه را فراآورده شده است، *معلول*[159].»[160] بنابراین، تصورات علت و معلول را از این مشاهده می‌گیریم که چیزهای جزئی، یعنی کیفیات یا جواهر، آغاز به بودش می‌گذارند. مثلاً چون مشاهده می‌کنیم که آبگونگی[161]، یعنی «تصوری بسیط»، با به‌کار بستن درجهٔ معینی از گرمی به موم در آن فرامی‌آید، «تصور بسیط گرمی را به نسبت با آبگونگی در موم، علت آن، و آبگونگی را معلولش می‌خوانیم.»[162] به همان‌سان، چون مشاهده می‌کنیم که چوب، یعنی «تصوری مرکب»، براثر آتش به خاکستر، یعنی «تصور مرکب» دیگری، مبدل می‌شود، آتش را به نسبت با خاکستر *علت* و خاکستر را *معلول* می‌خوانیم. پس مفاهیم علت و معلول از تصورات گرفته از راه احساس یا مراقبه

---

۱۵۶. *جستار*، ۳، ۱۰، ۳۳؛ ۲، ص ۱۴۵.

157. dependence 158. cause 159. effect

۱۶۰. *جستار*، ۲، ۲۶، ۱؛ ۱، ص ۴۳۳.

161. fluidity

۱۶۲. همان، ص ۴۳۴.

برمی‌خیزند. و «برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هرتصور بسیط، یا جوهری را ملاحظه کنیم که به توسط تصور بسیط یا جوهر دیگر، بدون آنکه نحوهٔ این عمل را بدانیم، آغاز به وجود می‌گذارد.»[۱۶۳] می‌توان میان سه گونه فراآمدن فرق گذاشت. هنگامی که جوهری نو از مادهٔ پیشتر موجود فرامی‌آید، از «تکوین»[۱۶۴] سخن می‌گوییم. چون «تصور بسیط» (کیفیت) جدیدی در چیزی پیشتر موجود فرامی‌آید، از «تغییر»[۱۶۵] سخن می‌گوییم. وقتی چیزی آغاز به بودش می‌گذارد بی‌آنکه مادهٔ پیشتر موجودی درمیان باشد تا از آن ساخته شود، از «خلق»[۱۶۶] سخن می‌گوییم. ولی لاک می‌گوید که تصورات همهٔ صور گوناگون فراآمدن، ناشی از تصوراتی هستند که از راه‌احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، هرچند او هیچ‌گونه تبیینی به دست نمی‌دهد که چگونه این گزارهٔ کلی برمورد تصور خلق شمول می‌یابد.

تا جایی که علیت نسبتی میان تصورات است، ساختهٔ ذهن است. ولی شالوده‌ای واقعی دارد که همان توان است؛ یعنی توانهایی که جواهر دارند و بدان برجواهر دیگر اثر می‌گذارند و تصورات را در ما فرامی‌آورند. لاک تصور توان را در ردهٔ تصورات بسیط می‌گذارد، هرچند «اقرار می‌کنم که توان گونه‌ای نسبت دربر دارد، نسبتی با عمل یا تغییر.»[۱۶۷] و همچنان که پیشتر دیدیم، توانها به فعال و منفعل قسمت می‌شوند. لذا می‌توان پرسید که تصور توان فعال و تأثیر عِلّی از کجا نشأت می‌گیرند. جوابش، به‌زعم لاک، آن است که روشنترین تصور ما از توان فعال از مراقبه یا درون‌نگری سرچشمه می‌گیرد. اگر گوی متحرکی را مشاهده کنیم که به گوی ساکنی می‌خورد و آن را به حرکت درمی‌آورد، هیچ توان فعالی را در گوی نخستین مشاهده نمی‌کنیم؛ زیرا «آن گوی فقط حرکتی را که ازدیگری گرفته بود منتقل می‌کند وهمان‌قدر که دیگری می‌گیرد در خود ازدست می‌دهد. این مشاهده فقط تصور بسیار مبهمی از توانی فعال که در جسم می‌جنبد به ما می‌دهد، درحالی که مشاهده می‌کنیم که فقط حرکتی را انتقال می‌دهد نه آنکه حرکتی را فراآورد. زیرا تصوری بسیار مبهم از توانی است که نه به فراآوردن فعل بلکه به تداوم انفعال می‌رسد.»[۱۶۸] ولی اگر به درون‌نگری روی‌آوریم، «در خویشتن توانی می‌یابیم برای آغازیدن یا بازداشتن، ادامه دادن یا به پایان آوردن چندین فعل ذهنمان و چندین حرکت بدنمان، صرفاً به یاری اندیشه یا گزینندگی ذهن که کردن یا نکردن چنین و چنان فعل ویژه‌ای را انگاری فرمان می‌دهد.»[۱۶۹] بنابراین، اِعمال اراده است که روشنترین تصور توان و تأثیر عِلّی را به ما می‌دهد.

بدین‌سان لاک با دلی خرسند شالوده‌های تجربی تصورات آدمی را از علت و معلول و از تأثیر عِلّی

---

۱۶۳. جستار، ۲، ۲۶، ۲: ۱، ص ۴۳۵.

164. generation　165. alteration　166. creation

۱۶۷. جستار، ۲، ۲۱، ۳: ۱، ص ۳۱۰.　۱۶۸. جستار، ۲، ۲۱، ٤: ۱، ص ۳۱۲.　۱۶۹. جستار، ۲، ۲۱، ۵: ۱، ص ۳۱۳.

یا کارکرد توان فعال می‌نهد. ولی هیچ تحلیل واقعی از نسبت عِلّی به‌دست نمی‌دهد. به هرروی، هم در حجتهایش بر وجود خدا هم هنگام نوشتن به استیلینگ فلیت، صراحت دارد که او بی‌گمان است که گزارهٔ «هرچیز که آغازی دارد ناگزیر دارای علتی است» گزاره‌ای شبهه‌ناپذیر است. بر لاك خرده گرفته‌اند که توضیح نمی‌دهد چگونه این گزاره به تجربه مسجل می‌گردد. اما، همچنان که کتاب چهارم جستار به وضوح فراوان بیان می‌کند، لاك باور داشت که چیزی به نام یقین شهودی[170] هست و ذهن بر درك رابطه‌ای ضروری میان تصورات تواناست. درمورد گزارهٔ محل بحث، لاك بی‌گمان می‌گفت که ما تصوراتمان را از چیزی که آغاز به هستی می‌گذارد و از علت به میانجی تجربه تحصیل می‌کنیم، و سپس رابطهٔ ضروری میان تصورات را ادراك می‌کنیم که تقریرش درچنین گزاره‌ای است که‌هرچیز که‌آغاز به‌بودن می‌نهدعلتی دارد. احتمالاً اومی‌اندیشید که چنین تبیینی از موضوع، مقتضیات نظریهٔ تجربه‌باورانهٔ او را دربارهٔ مبانی همهٔ تصورات و شناخت برمی‌آورد. اینکه آیا این تبیین با گفته‌هایش دربارهٔ نسبتها به‌منزلهٔ ساخته‌های ذهنی می‌سازد یا نه مسئلهٔ دیگری است.

۸. اینهمانی به نسبت با اجسام بی‌جان و جاندار و با انسان

لاك در زمینهٔ نسبتها، فصلی را به تصورات «اینهمانی» (هوهویت)[171] و «این نه‌آنی»[172] اختصاص می‌دهد. هنگامی که می‌بینیم چیزی در مکانی معین و در لحظه‌ای معین از زمان وجود دارد، اطمینان داریم که آن چیز خودش است و نه چیزی دیگر که درهمان‌گاه در جای دیگر وجود دارد، ولو این دو چیز بسا که از باره‌های دیگر مشابه هم باشند. زیرا یقین داریم که چیزی واحد و یکسان نمی‌تواند همزمان در بیشتر از یك جا وجود داشته باشد. اشارهٔ لاك اینجا به کاربرد متداول زبانی[173] است. اگر مشاهده می‌کنیم که جسم A در زمان t در مکان x وجود دارد و اگر مشاهده می‌کنیم که جسم B در زمان t در مکان y وجود دارد، از آنها به‌عنوان دو جسم مختلف سخن می‌گوییم، هراندازه هم که به یکدیگر بمانند. ولی اگر A و B هردو در زمان t در مکان x وجود داشته باشند، از یکدیگر تمیزناپذیرند؛ و ما از جسمی واحد و یکسان سخن می‌گوییم نه از دو جسم. مرادم آن نیست که لاك می‌اندیشید که این نظر «امری صرفاً مربوط به کلمات» است. مقصودم این است که او نظرگاه عقل سلیم را اختیار می‌کند که در کاربرد متداول زبانی صورت بیان می‌یابد. لاك می‌گوید از آنجا که خدا جاویدان، دگرگونی‌ناپذیر و همه‌جا حاضر است، شکی دربارهٔ خود-سانی[174] ثابت او نتواند بود. ولی چیزهای متناهی در زمان و مکان آغاز به وجود یافتن می‌کنند؛ و

---

170. intuitive certainty　171. identity　172. diversity　173. linguistic
174. self-identity

اینهمانی هرچیز، مادام که موجود است، به مدد نسبتش با زمان و مکانی که در آن آغاز به وجود یافتن می‌کند تعین می‌یابد. و بنابراین می‌توانیم مسئلهٔ تفرد[۱۷۵] را این‌گونه بگشاییم که بگوییم مبداءِ تفرد «خود وجود است که هرنوع هستی را به زمان و مکان ویژه‌ای که قابل انتقال به دو چیز همگونه نیستند تعیین می‌کند.»[۱۷٦] واپسین جزءِ این تعریف از آن‌رو گنجانده شده است که دو جوهر دیگرگونه امکان دارد که در زمانی یکسان مکانی یکسان را بگیرند. احتمالاً ... نخست در اندیشهٔ جاودانگی و حضور همه‌جایی[۱۷۷] خداست.

اما اگرچه لاك اینهمانی را در وجه عام به نسبت با مختصات[۱۷۸] زمانی[۱۷۹] و مکانی[۱۸۰] وجود یك چیز تعریف می‌کند، خودش آگاه است که موضوع فروپیچیده‌تر از آن است که این تقریر منظور می‌دارد. اگر دو اتم به هم بپیوندند تا یك «مقدار ماده»[۱۸۱] را تشکیل دهند، مادام که همان دو اتم به هم پیوسته باشند از این مقدار همچون همان مقدار سخن می‌گوییم. اما اگر یك اتم را بردارند و اتم دیگری را بیفزایند، نتیجه‌اش مقدار یا جسمی دیگرسان است. ولیکن در چیزهای جاندار[۱۸۲] خو گرفته‌ایم که از موجود جاندار[۱۸۳] به‌عنوان همان جسم جاندارِ یکسان سخن بگوییم، ولو که دگرگونیهای آشکاری در ماده روی نموده باشند. یك گیاه همچنان همان گیاه است «مادام که از همان حیات بهره‌مند است، هرچند آن حیات به ذرات جدید ماده انتقال یابد که درون سازمان مستمر همسانی که با آن گیاه سازگار است با گیاه زنده یگانگی حیاتی می‌یابند.»[۱۸٤] درمورد جانوران نیز حال همین است. اینهمانی مستمر جانور از بعضی جهات به اینهمانی ماشین می‌ماند. زیرا از ماشین به‌منزلهٔ چیزی یکسان سخن می‌گوییم، هرچند بخشهایی از آن را مرمت یا نو گردانده باشند، چرا که ماشین را سازمانی مستمر از همهٔ اجزائی می‌دانیم که ناظر به حصول غایت یا غرضی معین‌اند. ولی جانور از این لحاظ با ماشین فرق دارد که درمورد ماشین حرکت از بیرون می‌آید و حال آنکه درمورد جانور حرکت از درون می‌آید.

بنابراین، اینهمانی یك چیز بی‌جان[۱۸۵] «بسیط» را می‌توان برحسب زمان و مکان تعریف کرد (هرچند لاك استمرار تاریخ مکانی-زمانی[۱۸٦] چیز را به‌منزلهٔ یکی از ملاکهای خودسانی پایدار ذکر نمی‌کند). اینهمانی مستمر یك چیز بی‌جانِ مرکب، مقتضی اینهمانی مستمر (به‌نسبت با مکان و زمان) اجزای برسازندهٔ آن است. لیکن اینهمانی مستمر یك جسم جاندار به نسبت با سازمان اجزائی که از حیاتی

---

175. individuation

۱۷٦. جستار، ۲، ۲۷، ٤: ۱، ص ۲-٤٤۱.

177. omnipresence 178. co-ordinates 179. temporal 180. spatial

181. mass of matter 182. organic 183. organism

۱۸٤. جستار، ۲، ۲۷، ۵: ۱، ص ٤٤۳.

185. inorganic 186. spatio-temporal

مشترك شکل و جان می‌گیرند تعریف می‌شود نه به نسبت با اینهمانی مستمر خود اجزا. بواقع، «در این دو مورد، یعنی مورد مقداری از ماده و مورد جسمی جاندار، اینهمانی بر چیزی یکسان به‌کار بسته نمی‌شود.»[۱۸۷] اجسام بی‌جان و جاندار برگونهٔ متفاوت‌اند، و ملاکهای اینهمانی در دو مورد تفاوت می‌کنند، هرچند در هردو باید وجودی مستمر باشد که نسبتی با مختصات مکانی‌ـزمانی دارد.

ملاکهای اینهمانی را که براجسام جاندار دیگر انطباق می‌پذیرند تا کجا می‌توان برانسان منطبق کرد؟ لاك پاسخ می‌دهد که خودسانی مستمر انسان «در این است که ذرات مدام گذرندهٔ ماده که با جسم سازمان‌یافتهٔ[۱۸۸] یکسان پیوند حیاتی دارند، به‌طور پیاپی از حیات مستمر یکسان بهره‌مندند.»[۱۸۹] او معنای درست این قول را به کلام دقیق توضیح نمی‌دهد، ولی روشن می‌کند که به عقیده‌اش ما عادت داریم، و بحق عادت داریم، که وقتی استمرار جسمانی درمیان است از «همان انسان» سخن گوییم. هرگونه تغییرات روانشناختی که در انسانی رخ نمایند، همچنان او را همان انسان می‌خوانیم، به‌شرطی که وجود جسمانیش مستمر باشد. اما اگر اینهمانی نفس را یگانه ملاك یکسانی یا همانی[۱۹۰] بدانیم، نتایجی غریب برمی‌آیند. بمثل، اگر محض احتجاج فرضیهٔ تناسخ[۱۹۱] را بپذیریم، باید بگوییم که X که در یونان باستان می‌زیست همان Y است که در اروپای قرون وسطی می‌زیست، صرفاً از آن‌رو که نفس همان نفس بود. اما این طرز سخن بسیار غریب است. «من برآنم که هیچ کس، اگر هم بتواند مطمئن باشد که نفس هِلیوگابالُوس[۱۹۲] در یکی از خوکهایش حلول کرده است، باز نمی‌گوید که خوك، انسان یا هلیوگابالوس است.»[۱۹۳] به‌سخن دیگر، لاك اینجا به کاربرد متداول زبانی توسل می‌جوید. ما در بارهٔ یك انسان می‌گوییم که همان انسان است هنگامی که استمرار جسمانی درمیان باشد. و اینجا ما ملاکی تجربی برای همانی یا یکسانی داریم. ولی به‌عقیدهٔ لاك، اگر بگوییم که اینهمانی نفس است که انسانی را همان انسان می‌گرداند، اختیار کاربرد کلمهٔ «همان»[۱۹۴] از دست می‌رود.

اما اگرچه معمولاً عادت داریم که دربارهٔ یك انسان هنگامی که استمرار جسمانی هست همچون همان انسان سخن بگوییم، باز می‌توان این سؤال را پیش کشید که اینهمانی شخصی[۱۹۵] در چیست، و مرادمان از «شخص»[۱۹۶] «موجودی اندیشه‌گر و عاقل است که عقل و قوهٔ مراقبهٔ نفسانی دارد و می‌تواند خودش را به حیث خودش لحاظ کند، یعنی همان چیز اندیشه‌گرِ یکسان در زمانها و

---

۱۸۷. جستار، ۲، ۲۷، ٤: ۱، ص ٤٤۲.

188. organized body

۱۸۹. جستار، ۲، ۲۷، ۷: ۱، ص ٤٤٤.

190. sameness 191. reincarnation

۱۹۲. Heliogabalus؛ امپراطور روم از ۲۱۸ تا ۲۲۲. ــ م. ۱۹۳. همان، ص ٤٤٥.

194. same 195. personal identity 196. person

مکانهای مختلف.»[۱۹۷] جواب این سؤال شعور یا آگاهی[۱۹۸] است، که به گفتهٔ لاک از اندیشیدن جدایی‌ناپذیر و ذاتی آن است «چرا که امکان ندارد که کسی ادراک کند بی‌آنکه ادراک کند که ادراک می‌کند.»[۱۹۹] «تا آنجا که این آگاهی را می‌توان بر هرکنش یا اندیشهٔ گذشته‌ای واپس گسترد، اینهمانی آن شخص به‌همان جا می‌رسد.»[۲۰۰]

لاک این نتیجهٔ منطقی را می‌گیرد که اگر برای همان انسان (یعنی، انسانی که همان انسان است به معنایی که استمرار جسمانی درمیان است) امکان دارد که در زمان t^1 یك آگاهی متمایز و انتقال‌ناپذیر و در زمان t^2 آگاهی متمایز و انتقال‌ناپذیر دیگری داشته باشد، نمی‌توان گفت که آن انسان در زمان t^2 همان «شخص» است که در زمان t^1 بود. این «عقل سلیم نوع آدمی در رسمی‌ترین اعلام عقایدشان است که قوانین بشری دیوانه را برای افعال عاقل و عاقل را برای کرده‌های دیوانه کیفر نمی‌دهند و بدین‌سان از آنان دو شخص می‌سازند. توضیح این حال در زبانمان می‌آید آن‌گاه که می‌گوییم فلان‌کس از خود بی‌خود شده است. این گفته به کنایه می‌رساند که آنان که اکنون آن را بر زبان می‌آورند یا دست‌کم ابتدا آن را بر زبان آوردند می‌اندیشیدند که خود دگرگون گشته است و دیگر همان شخص در آن انسان نیست.»[۲۰۱]

۹. زبان

لاک در پایان کتاب دوم *جستار* می‌گوید که پس از آنکه تبیینی از سرچشمه و انواع تصورات را داد، نخست سر آن داشت که بی‌درنگ بپردازد به بررسی کاربرد ذهن از این تصورات و شناختی که به میانجیشان کسب می‌کنیم. ولی تأمل او را براین نظر واداشت که پیش از بحث در شناخت، ضروری است که به زبان بپردازد. زیرا تصورات و کلمات[۲۰۲] آشکارا سخت به‌هم پیوسته‌اند، و شناخت ما، به‌گفتهٔ او، عبارت از گزاره‌هاست. بنابراین سومین کتاب را به موضوع کلمات یا زبان[۲۰۳] مصروف داشت.

خدا انسان را بطبع موجودی اجتماعی آفرید. و زبان بنا بود که «ابزار بزرگ و پیوند مشترك جامعه» گردد.[۲۰۴] زبان از کلمات فراهم می‌آید، و کلمات علایم[۲۰۵] تصورات‌اند. «استعمال کلمات باید نشانه‌های محسوس تصورات باشد؛ و تصوراتی که کلمات نمودار آنند مدلول[۲۰۶] خاص و

---

۱۹۷. جستار، ۲، ۲۷، ۱۱: ۱، ص ٤٤٨.

198. consciousness

۱۹۹. همان، ص ٤٤٩. ۲۰۰. همان جا. ۲۰۱. جستار، ۲، ۲۷، ۲۰: ۱، ص ٤٦١.

202. words 203. language

۲۰٤. جستار، ۳، ۱، ۱: ۲، ص ۳.

205. signs 206. signification

بی‌میانجی کلمات‌اند.»[۲۰۷] راست است که ما کلمات را علایم تصورات ذهن خودمان و نیز علایم تصورات ذهن دیگران تلقی می‌کنیم، یعنی هنگامی که ما و آنان به زبانی مشترك سخن می‌گوییم. و غالباً می‌انگاریم که کلمات نمودار چیزهایند. با این حال، همهٔ کلمات یك انسان در وهلهٔ نخست و بلافاصله برتصورات درون ذهن خودش دلالت دارند. البته کلمات را می‌توان بدون معنی به‌کار برد. کودك می‌تواند کلمه‌ای را طوطی‌وار بیاموزد و به‌کار برد، بی‌آنکه برایش متصور باشد که مدلول[۲۰۸] متداول آن کدام است. ولی دراین مورد، کلمه جز صدایی بی‌معنی[۲۰۹] نیست.

اگرچه لاك سرسختانه پای می‌فشرد که کلمات علایم تصورات‌اند، هیچ‌گونه توضیح تمامی از معنای این گزاره بدست نمی‌دهد. باری، دیدگاه کلیش، چنانچه در آن باریك‌بین نشویم، به اندازهٔ کافی روشن است. بنابرنظریهٔ بازنمایی لاك، تصورات عبارت از موضوعات بی‌واسطهٔ فکرند؛ و تصورات، یا بهتر بگوییم برخی تصورات، نمودار چیزها یا علایم چیزهایند. ولی تصورات، خصوصی‌اند. و برای ابلاغ[۲۱۰] تصوراتمان به دیگران و آگاه شدن از تصورات دیگران، به علایم «محسوس»[۲۱۱] و همگانی نیازمندیم. این نیاز را کلمات برمی‌آورند. ولی میان تصورات، که علایم چیزهایند، و کلمات این تفاوت هست. آن تصوراتی که دال[۲۱۲] برچیزهایند یا بازنمای[۲۱۳] چیزهایند، علایم طبیعی‌اند. یعنی دست‌کم بعضی از آنها را چیزها فرامی‌آورند، هرچند برخی دیگر ساخته‌های ذهنی‌اند. لیکن همهٔ کلمات علایم قراردادی[۲۱۴] هستند: دلالت[۲۱۵] آنها به گزینش یا قرارداد[۲۱۶] معین می‌گردد. بدین‌گونه درحالی که تصور «انسان» در ذهنهای یك فرانسوی و یك انگلیسی یکسان است، علامت این تصور در زبان فرانسه homme و در زبان انگلیسی man است. روشن است که لاك فرض می‌گرفت که فکر بخودی خود واقعاً متمایز از استعمال کلمات و نمادها[۲۱۷] است، و امکان بیان فکر یکسان در صورتهای زبانی گوناگون و زبانهای متفاوت دلیل بر این تمایز است.

لیکن به این گزاره که کلمات علایم تصورات‌اند، باید وصف و قیدی افزود. «علاوه برکلماتی که نامهای[۲۱۸] تصورات ذهن‌اند، شمارهٔ بسیاری از کلمات دیگر هست برای دلالت بر رابطه‌ای که ذهن میان تصورات یا گزاره‌ها برقرار می‌دارد.»[۲۱۹] ذهن فقط به علایم تصورات «پیش رویش» نیاز ندارد، بلکه همچنین محتاج علایمی است که عملی از آن خودش را به نسبت با این تصورات بنمایند یا خبر دهند. مثلاً، «است» و «نیست» افعال ذهن را در تصدیق و تکذیب می‌نمایند یا خبر می‌دهند

---

۲۰۷. جستار، ۳، ۲، ۱: ۲، ص ۹.

208. signified 209. non-significant 210. communication 211. sensible
212. signify 213. represent 214. conventional 215. signification
216. convention 217. symbols 218. names

۲۱۹. جستار، ۳، ۷، ۱: ۲، ص ۹۸.

یا بیان می‌کنند. لاك این کلمات را «حروف»[220] می‌نامد، و زیر این عنوان نه همان رابطه[221] در گزاره‌ها بلکه همچنین حروف اضافه[222] و حروف ربط[223] را می‌آورد. اینها همه نشانگر یا مبین گونه‌ای فعل ذهن به‌نسبت با تصوراتش هستند.

اگرچه لاك هیچ‌گونه توضیح تمامی از نظریه‌اش در باب دلالت نمی‌دهد، به‌روشنی دریافت که گفتن اینکه کلمات علایم تصورات‌اند و زبان، که از علایم قراردادی فراهم می‌آید، وسیلهٔ ابلاغ و انتقال تصورات است، سخنی ناشی از ساده‌انگاری گزافه‌آمیز است. «برای آنکه کلمات را به قصد ابلاغ در کار آوریم، بایسته است که کلمات در شنونده دقیقاً همان تصوری را برانگیزند که در ذهن گوینده نمودار آنند.»[224] ولی این غایت همیشه دست‌یافتنی نیست. مثلاً، کلمه‌ای ممکن است نمودار تصور بسیار مرکبی باشد؛ و در این مورد احراز اطمینان بسیار دشوار است که آیا کلمه همواره نمودار دقیقاً همان تصور در استعمال متداول است. «از این‌رو چنین پیش می‌آید که نامگذاریهای آدمیان برای تصورات بسیار مرکب، که بیشترینه کلمات معنوی[225] هستند، به‌ندرت در دو کس مختلف مدلول دقیق یکسان دارند؛ زیرا تصور مرکب یك کس با تصور مرکب کس دیگر به‌ندرت موافق است، و بسا که با تصور مرکب خودش، یعنی با تصوری که دیروز داشت یا فردا خواهد داشت، مغایرت دارد.»[226] باز، چون حالات مختلط ساخته‌های ذهنی‌اند، یعنی مجموعه‌هایی از تصورات‌اند که ذهن آنها را برهم می‌نهد، مشکل بتوان معیار ثابتی برای معنی[227] یافت. معنای کلمه‌ای مانند «آدمکشی» صرفاً وابسته به انتخاب است. و اگرچه «عرف عام معنای کلمات را برای گفتگوی متداول بخوبی تنظیم می‌کند،»[228] هیچ مرجع حجیت[229] مسجلی درمیان نیست که بتواند معنای دقیق همچو کلماتی را معین بدارد. از این‌رو گفتن اینکه نامها نمودار تصورات‌اند یك چیز است، و گفتن آنکه نامها دقیقاً نمودار کدام تصورات‌اند چیزی دیگر است.

این «نقصان»[230] زبان به هیچ‌رو پرهیزجستنی نیست. لیکن «سوءاستعمال»[231] کلمات پرهیزپذیر است. نخست آنکه انسانها بسا کلماتی جعل می‌کنند که نمودار تصورات روشن و متمایزی نیستند. «اینجا نیازی به آوردن نمونه‌های فراوان ندارم؛ مطالعه و گفتگوی هرکس نمونه‌های کافی به دستش می‌دهند؛ یا اگر نمونه‌های بهتری می‌خواهد، جاعلان بزرگ این‌گونه

---

220. particles 221. copula 222. prepositions 223. conjunctions

۲۲۴. جستار، ۳، ۹، ٦؛ ۲، ص ۱۰٦.

225. moral

۲۲٦. همان، ص ۱۰۷.

227. meaning

۲۲۸. جستار، ۳، ۹، ۸؛ ۲، ص ۱۰۸.

229. authority 230. imperfection 231. abuse

الفاظ نمونه‌های فراوانی در اختیار دارند که بدان خرسندش گردانند: مرادم از جاعلان بزرگ همان فیلسوفان مدرسی[۲۳۲] و فیلسوفان مابعدالطبیعی[۲۳۳] هستند که فلاسفهٔ ستیزندهٔ طبیعیات و اخلاقیات در روزگاران متأخر را به‌گمانم می‌توان در شمارشان آورد.»[۲۳۴] دو دیگر، کلمات بسا در مناقشه بد به‌کار می‌روند، این‌گونه که آدمی واحد آنها را به معانی مختلف به‌کار می‌برد. سوءاستعمال دیگر در این است که کلمه را چیز بپنداریم و بینگاریم که ساخت واقعیت باید با شیوه‌های سخنمان دربارهٔ آن مطابق درآید. لاک همچنین کلام مجازی[۲۳۵] را به‌عنوان نوعی سوءاستعمال زبان نام می‌برد. شاید بهتر می‌بود که از کلام مجازی به‌عنوان منبع یا سبب سوءاستعمال زبان نام می‌برد. براستی، او خود تا اندازه‌ای چنین می‌اندیشد. زیرا می‌گوید که «بلاغت[۲۳۶]، مانند جنس لطیف، زیبایی‌هایی چندان غالب دارد که برنمی‌تابد سخنی خلافش بگویند.»[۲۳۷] ولی نکتهٔ منظورش این است که «بلاغت» و صناعت خطابه به‌کار آن می‌آیند که انفعالات را برانگیزند و داوری را به گمراهی بکشانند، همچنان که براستی بسا که به همین کار می‌آیند؛ و او عقل‌باورتر از آن است که بکوشد تا میان استعمال شایسته و ناشایستهٔ زبان عاطفی[۲۳۸] و برانگیزنده[۲۳۹] بروشنی فرق بگذارد.

سوءاستعمال[۲۴۰] کلمات بدین‌سان سرچشمهٔ خطاهای فراوان است، و لاک آشکارا این را موضوعی دارای اهمیت بسیار می‌دانست. زیرا در پایان *جستار* بر نیاز به پژوهش علم علایم اصرار می‌ورزد. «پس ملاحظهٔ تصورات و کلمات، به‌منزلهٔ ابزارهای ارزشمند شناخت، بخش پرارجی از تأمل کسانی است که شناخت آدمی را در سراسر گستره‌اش می‌نگرند. و شاید اگر تصورات و کلمات بروشنی سنجیده شوند و چنانکه می‌سزد به لحاظ آیند، گونهٔ دیگری از منطق و نقادی[۲۴۱] به‌جز آنچه تاکنون می‌شناخته‌ایم به دست خواهند داد.»[۲۴۲] ولی تنها در زمانهای بسیار اخیر است که پیشنهاد لاک را سخت به جد گرفته‌اند.

۱۰. تصورات کلی

از آنجا که الفاظ عام[۲۴۳] جایی برجسته در کلام دارند، ضروری است که توجه ویژه‌ای به منشأ و معنی و استعمالشان نمود. ما از داشتن الفاظ عام ناگزیریم؛ چرا که زبانی سراسر برساخته از

---

232. Schoolmen 233. metaphysicians

۲۳۴. *جستار*، ۳، ۱۰، ۲؛ ۲، ص ۱۲۳.

235. figurative speech 236. eloquence

۲۳۷. *جستار*، ۳، ۱۰، ۳۴؛ ۲، ص ۱۴۷.

238. emotive 239. evocative 240. misuse 241. critic

۲۴۲. *جستار*، ۴، ۲۱، ۴؛ ۲، ص ۴۶۲.

243. general terms

نامهای خاص[۲۴۴] به ضبط حافظه درنمی‌آید، و حتی اگر درمی‌آمد، برای اغراض ابلاغ بی‌فایده بود. مثلاً اگر کسی نتواند به گاوها در وجه عام اشاره کند و ناچار باشد که نام خاصی بر هرگاو جزئی[۲۴۵] که دیده است داشته باشد، نامها برای کس دیگری که با این جانوران جزئی ناآشناست مفید هیچ معنایی نیست. اما هرچند وجود نامهای عام ضرورت آشکار دارد، این پرسش برمی‌خیزدکه‌ماچگونه برآنها دست می‌یابیم. «زیرا چون همهٔ چیزهای موجود فقط جزئیات[۲۴۶] هستند، الفاظ عام را چگونه حاصل می‌کنیم یا آن طبایع عامی را که الفاظ عام مفروضاً نمودارشان‌اند از کجا می‌یابیم؟»[۲۴۷]

لاك پاسخ می‌دهد که کلمات هنگامی عام می‌گردند که آنها را به علایم تصورات عام مبدل گردانند، و تصورات عام از راه تجرید حاصل می‌آیند. «تصورات هنگامی عام می‌گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و از هرگونه تصوراتی که ممکن است آنها را به این یا آن وجود جزئی متعین کنند جدا سازیم. این نحوهٔ تجرید تواناییشان می‌بخشد تا افرادی بیشتر از یك فرد را بازنمایند که هرکدامشان چون درون خود با آن تصور مجرد همسازی دارد (چنانکه می‌خوانیمش) از آن نوع است.»[۲۴۸] گیریم که کودکی نخست با یك انسان آشناست. سپس با انسانهای دیگر آشنا می‌شود. و تصوری از ممیزات مشترك در ذهن می‌بندد و ممیزات ویژهٔ این یا آن فرد را کنار می‌گذارد. بدین منوال کم‌کم تصوری عام حاصل می‌کند که خودش مدلول لفظ عام «انسان» است. و کودك همراه با رشد تجربه‌اش می‌تواند پیش رود و تصورات دیگری دارای تجرید و گستردگی بیشتر حاصل کند که هرکدامشان مدلول یك لفظ عام خواهد بود.

چنین برمی‌آید که کلیت[۲۴۹] و عموم[۲۵۰] نه صفات چیزها که همه فردی[۲۵۱] یا جزئی‌اند بلکه صفات تصورات و کلمات‌اند: کلیت و عموم «مبدعات و آفریده‌های فهم‌اند. آنها را فهم برای استفادهٔ خودش ساخته است و تنها به علایم، خواه کلمات خواه تصورات، راجع‌اند.»[۲۵۲] البته هرتصوری یا هرکلمه‌ای نیز جزئی است؛ یعنی این تصور جزئی یا این کلمهٔ جزئی است. ولی آنچه کلمات و تصورات عام یا کلی[۲۵۳] می‌نامیم، در دلالتشان کلی‌اند. یعنی، تصوری کلی یا عام دال بر یك گونه[۲۵۴] چیز است، مانند گاو یا گوسفند یا انسان؛ و لفظ عام، نمودار تصور دال بر یك گونه چیز است. «پس آنچه کلمات عام دال بر آنند، یك گونهٔ چیزهاست؛ و دلالت هرکدامشان چنین امکان می‌پذیرد که علامتِ تصور مجردی در ذهن قرار می‌گیرد و موجودات چنانچه با این تصور سازگار

---

244. proper names 245. particular 246. particulars

۲۴۷. جستار، ۳، ۳، ۶؛ ۲، ص ۱۶. ۲۴۸. همان، ص ۱۷-۱۶.

249. universality 250. generality 251. individual

۲۵۲. جستار، ۳، ۳، ۱۱؛ ۲، ص ۲۱.

253. universal 254. sort

درآیند زیر آن نام می‌افتند یا از آن‌گونه به‌شمار می‌آیند، که هردو حال یکی‌است.»[۲۵۵]

لیکن این سخن که کلیت تنها به کلمات و تصورات تعلق می‌گیرد بدان معنی نیست که تصور کلی شالودهٔ عینی[۲۵۶] ندارد. «خوش ندارم که در اینجا گمان رود از یاد برده‌ام، چه رسد به آنکه منکرم، که طبیعت هنگام فراآوردن چیزها، چندین‌تایشان را همانند هم می‌سازد: از این آشکارتر چیزی نیست، بویژه در نژادهای جانوران و همهٔ چیزهایی که با تخم تکثیر می‌یابند.»[۲۵۷] اما ذهن است که این همانندیها را میان جزئیات مشاهده می‌کند و آنها را همچون سبب حصول تصورات عام به‌کار می‌برد. و هنگامی که تصوری عام، مثلاً تصور طلا، حاصل می‌آید، می‌گوییم که یك چیز جزئی طلا است یا طلا نیست تا جایی که با این تصور تطبیق کند یا نکند.

گفتار لاك گاه به شیوه‌ای است که برای بارکلی القاگر این معنی بود که تصور عام عبارت از صورت مخیلِ مرکبی است فراهم آمده از عناصر ناسازگار. مثلاً، از تصور عام مثلثی سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع؛ بلکه همهٔ اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد.... تصوری است که در آن برخی اجزای چند تصور گوناگون و ناهمساز به هم آمده‌اند.»[۲۵۸] ولی این قول را باید در پرتو آنچه لاك جای دیگر دربارهٔ «تجرید» می‌گوید فهمید. او نمی‌گوید که تصور عام مثلث صورتی مخیل است؛ و همچنین نمی‌گوید که از تصورات ناهمساز و ناهماهنگ فراهم آمده است. بلکه می‌گوید که از «اجزای» تصورات گوناگون و ناهمساز مرکب گشته است. یعنی، ذهن خصایص ویژهٔ این یا آن نوع مثلث را حذف می‌کند و خصایص مشترك انواع مختلف مثلث را به‌هم می‌آورد تا تصور عام مثلثیت[۲۵۹] را حاصل کند. بدین‌گونه تجرید به فراگرد حذف یا کنار گذاشتن، و به‌هم آوردن مانده‌ها یا ویژگیهای مشترك توصیف می‌شود. سخن لاك براستی ممکن است به طرز ناشایندهای مبهم باشد؛ ولی لازم نیست که او را به مهمل‌گویی محض واداریم، یعنی این نظر را به او نسبت دهیم که تصورات عام از عناصر متقابلاً ناسازگار فراهم می‌آیند.

۱۱. ماهیات واقعی و اسمی

اهمیت دارد که واژهٔ «تجرید» را در سیاق کنونی به‌معنای تجرید ماهیت واقعی یك چیز تلقی نکنیم. لاك از لفظ «ماهیت واقعی» دو معنی را ازهم باز می‌شناسد. «یك معنی مرادِ کسانی است که کلمهٔ ماهیت را برای چیزی که مجهولشان است به‌کار می‌برند و تعداد معینی ماهیات را مفروض می‌گیرند

---

۲۵۵. جستار، ۳، ۳، ۱۲؛ ۲، ص ۲۲.

256. objective

۲۵۷. جستار، ۳، ۳، ۱۳؛ ۲، ص ۲۳.

۲۵۸. جستار، ٤، ۷، ۹؛ ۲، ص ۲۷٤.

259. triangularity

که برحسب آنها همهٔ چیزهای طبیعی ساخته شده‌اند و دقیقاً هرکدامشان از آنها بهره‌مندند، و بدین نحو از این یا آن نوع می‌گردند.»[۲۶۰] لاك می‌گوید که این نظریه فرضیه‌ای قابل دفاع نیست، همان‌طور که پدید آمدن موجودات عجیب‌الخلقه [که جزو هیچ نوع مشخصی نیستند] معلوم می‌دارد. زیرا این نظریه ماهیات خاص و ثابتی را پیشاپیش فرض می‌گیرد، و نمی‌تواند واقعیت موارد میانگین و دگرگونیهای حادث در نوع را تبیین کند. به عبارت دیگر، با داده‌های تجربی در دسترس سازگار درنمی‌آید. افزون براین، فرضیهٔ ماهیات خاص ثابت ولی ناشناخته چندان بی‌فایده است که حتی اگر داده‌های تجربی نقضش نمی‌کردند می‌توانستیم کنارش بگذاریم. «عقیدهٔ عقلانیتر دیگر (دربارهٔ ماهیات واقعی) از آن کسانی است که می‌انگارند همهٔ چیزهای طبیعی، قوامی[۲۶۱] واقعی ولی ناشناخته فراهم از اجزای نامحسوسشان دارند. از این قوام کیفیات محسوسی ساری می‌شوند که بدان چیزهای طبیعی را از یکدیگر بازمی‌شناسیم، برحسب اینکه آنها را تحت نامهای مشترك در گونه‌هایی رده‌بندی کنیم.»[۲۶۲] ولی اگرچه این عقیده «عقلانیتر» است، تجرید ماهیات ناشناخته آشکارا هیچ امکان ندارد. هر مجموعهٔ تصورات بسیط به نوعی «قوام واقعی» یك چیز بازبسته است؛ اما این قوام واقعی نزد ما ناشناخته است. از این‌رو پذیرای تجرید نیست.

لاك ماهیات اسمی را از ماهیات واقعی بازمی‌شناسد. ما خو گرفته‌ایم که حکم کنیم آیا شیء معینی طلاست یا نه، این‌گونه که مشاهده می‌کنیم که آیا دارای آن ویژگیهای مشترك است که داشتنشان لازم و کافی می‌آید تا چیزی را در ردهٔ طلا بگذاریم. و تصور مرکب این ویژگیها، ماهیت اسمی طلاست. از این‌روست که لاك می‌تواند بگوید که «تصور مجرد که نام عام نمودار آن است و ماهیت نوع، هردو یك چیزند،»[۲۶۳] و «هرتصور مجرد متمایز، یك ماهیت متمایز است.»[۲۶٤] پس این ماهیت اسمی است که منتزع می‌شود، از این طریق که خصایص ویژهٔ چیزهای فردی را به حیث افراد یکسو می‌نهیم و خصایص مشترکشان را نگاه می‌داریم.

لاك می‌افزاید که درمورد تصورات و حالات بسیط، ماهیات واقعی و اسمی یکسان‌اند. «بدین‌سان شکلی که مکانی میان سه خط را دربر دارد، ماهیت واقعی و نیز ماهیت اسمی یك مثلث است.»[۲٦۵] ولی ماهیات درمورد جواهر برتفاوت‌اند. ماهیت اسمی طلا عبارت است از تصور مجرد ویژگیهای مشهود و مشترك در چیزهایی که در ردهٔ طلا جای می‌گیرند؛ ولی ماهیت واقعی یا جوهر آن عبارت است از «قوام واقعی اجزای نامحسوسش که همهٔ خواص رنگ، وزن، قابلیت ذوب، ثبات و غیره قائم به آنند و در آن یافته می‌شوند.»[۲٦٦] و این ماهیت واقعی، یا جوهر خاص

---

۲٦۰. *جستار*، ۳، ۳، ۱۷؛ ۲، ص ۲۷.

261. constitution

۲٦۲. همان، ص ۸-۲۷.

۲٦۳. *جستار*، ۳، ۳، ۱۲؛ ۲، ص ۲۳

۲٦٤. *جستار*، ۳، ۳، ۱٤؛ ۲، ص ۲۵.

۲٦۵. *جستار*، ۳، ۳، ۱۸؛ ۲، ص ۲۹.

۲٦٦. همان، ص ۲۹.

طلا، برای ما ناشناخته است. نحوهٔ بیان لاك بی‌گفتگو محل انتقاد است. زیرا درمورد تصور کلی مثلثیت، هیچ شایسته نیست که دربارهٔ «ماهیت واقعی» سخن گوییم، چنانچه ماهیت واقعی به‌منزلهٔ قوام واقعی ولی ناشناختهٔ اجزای نامحسوس یك جوهر مادی تعریف شود. اما مراد کلی لاك به اندازهٔ کافی روشن است، یعنی درمورد جواهر مادی، عقلانی است که از ماهیت واقعی به تمایز از ماهیت اسمی یا تصور مجرد سخن گفت، و حال آنکه درمورد مثلثیت خلاف عقل است.

فصل ٦
لاك
(۳)

۱. شناخت در وجه کلی

لاك در مسودهٔ *جستار* می‌گوید: «اکنون می‌ماندتا بازجوییم که چه‌گونه شناختی از این تصورات یا به یاریشان داریم، به لحاظ آنکه حقیقت موضوع خاص شناخت است که یکسره عبارت است از تصدیق یا انکار، یا گزاره‌هایی خواه ذهنی خواه لفظی؛ یعنی دریافتن چیزها چنانکه بواقع هستند و وجود دارند، یا بیان کردن دریافته‌هایمان به‌مدد کلمات مناسبی که دیگران را چنانکه ما درمی‌یابیم به دریافتن وادارند.»[1] ولی در *جستار* منتشر شده، کتاب چهارم را با چنین سخن آشکارا مبتنی برنظریهٔ بازنمایی آغاز می‌کند: «از آنجا که می‌بینیم ذهن در افکار و تعقل‌هایش موضوع بی‌واسطهٔ دیگری جز تصورات خودش ندارد که تنها خود ذهن تأملشان می‌کند یا می‌تواند چنین کند، بدیهی است که شناخت ما فقط با آنها سروکار دارد.»[2] و سپس می‌گوید که شناخت سراسر عبارت است از ادراك رابطه و سازگاری[3] یا ناسازگاری[4] و ناهمسازی تصورات. هنگامی که می‌بینیم سه زاویهٔ یك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند، رابطه‌ای ضروری میان تصورات ادراك می‌کنیم. و لذا بحق می‌توان گفت که می‌دانیم سه زاویهٔ یك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند.

ولی مراد از «سازگاری» و «ناسازگاری» تصورات چیست؟ نخستین صورت سازگاری یا ناسازگاری همان است که لاك «اینهمانی یا این نه‌آنی» می‌نامد. مثلاً ذهن یکباره و بی‌خطا می‌داند که تصورات سفید و مدور (گفتن ندارد که هنگامی که آنها را از راه تجربهٔ حسی گرفته باشد) همان‌اند که هستند و نه تصورات دیگرند که سرخ و مربع می‌خوانیم. البته ممکن است کسی دربارهٔ

---

۱. نسخهٔ ویراستهٔ رند، ص ۸۵. ۲. *جستار*، ٤، ۱، ۱؛ ۲، ص ۱٦۷.

3. agreement 4. disagreement

الفاظ صحیح برای این تصورات برخطا باشد؛ ولی نمی‌تواند آنها را حاصل کند بی‌آنکه ببیند که هرکدام با خودش سازگار است و با تصورات دیگر و متفاوت، ناسازگار. دومین صورتی که لاك نام می‌برد، «نسبی»[5] نامیده می‌شود. او اینجا به ادراك نسبتها میان تصورات نظر دارد که ممکن است نسبتهای سازگاری یا ناسازگاری باشند. گزاره‌های ریاضی نمونهٔ اصلی، هرچندنه یگانه نمونهٔ شناخت نسبی را به‌دست می‌دهند. سه دیگر، سازگاری یا ناسازگاری همبودی[6] هست. بدین‌گونه شناخت ما از حقیقت آنکه ماده‌ای به آتش نمی‌سوزد، شناخت این است که توان نسوختگی به آتش، همبود یا همواره ملازم با خصایص دیگری است که روی هم تصور مرکب مادهٔ منظور را تشکیل می‌دهند. سرانجام، سازگاری یا ناسازگاری «وجود واقعی»[7] هست. لاك گزارهٔ «خدا هست» را مثال می‌آورد. یعنی، ما می‌دانیم که تصور خدا «سازگار» یا مطابق با هستی واقعاً موجودی است.

در رده‌بندی صورتهای شناخت، دو نکته بی‌درنگ آشکار می‌گردند. اول آنکه شناخت اینهمانی و شناخت همبودی هردو نسبی‌اند. براستی لاك این نکته را به‌تصریح تصدیق می‌دارد. «اینهمانی و همبودی بواقع جز نسبتها نیستند.»[8] ولی آن‌گاه ادعا می‌کند که اینهمانی و همبودی ویژگیهایی از آن خود دارند که مدلل می‌دارند که چرا تحت عنوانهای جداگانه به لحاظ گرفته می‌شوند، هرچند توضیح نمی‌دهد که این ویژگیها کدام‌اند. نکتهٔ دوم آن است که شناخت وجود واقعی آشکارا باید دشواری زیادی برای لاك پیش آورد. زیرا اگر تصور تعریف شود به هرچه موضوع ذهن به هنگام اندیشیدن است، فهمیدنش آسان نیست که چگونه می‌توان دانست که تصوراتمان با موجودات[9] واقعی تا جایی که‌اینها تصوراتمان نیستند مطابق درمی‌آیند. به‌هرروی، اگرفعلاً این‌نکته‌راکنارگذاریم، می‌توانیم بگوییم که نزد لاك شناخت عبارت است از ادراك سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات یا ادراك سازگاری یا ناسازگاری تصورات با چیزهایی که خودشان تصور نیستند.

۲. درجات شناخت

لاك سپس به بازجُست درجات[10] شناخت می‌پردازد. و اینجا نگرش او رویه‌ای بی‌گمان عقل‌باورانه به خود می‌گیرد. زیرا شهود[11] و برهان[12] را می‌ستاید که مختص، هرچند نه منحصر، به شناخت ریاضی‌اند، و آن هم به بهای فوت آنچه او «شناخت حسی»[13] می‌خواند. او البته از نظریهٔ تجربه‌باورانهٔ کلیش دست نمی‌کشد که می‌گوید همهٔ تصورات از تجربه، یعنی از احساس یا مراقبه در نفس، پدید می‌آیند. اما با فرض پیشاپیش این نظریه، آن‌گاه شناخت ریاضی را بروشنی نمونهٔ

---

5. relative, relational 6. coexistence 7. real existence

۸. جستار، ٤، ١، ٧؛ ٢، ص ١٧١.

9. existents 10. degrees 11. intuition 12. demonstration

13. sensitive knowledge

اعلای شناخت می‌انگارد. و دست‌کم از این باره نشان می‌دهد که قرابتی با دکارت دارد.

«اگر در شیوه‌های اندیشیدنمان مراقبه کنیم، پی می‌بریم که گاهی ذهن سازگاری یا ناسازگاری دو تصور را به‌خودی خودشان بدون ملاحظهٔ تصورات دیگر، بی‌واسطه ادراک می‌کند؛ و این ادراک را به‌گمانم می‌توان شناخت شهودی[۱۴] نامید.»[۱۵] بدین‌سان ذهن به یاری شهود، بی‌واسطه ادراک می‌کند که سفید سیاه نیست و سه بیشتر از دو است.[۱۶] این روشنترین و یقینی‌ترین نوع شناختی است که ذهن آدمی می‌تواند به آن نایل آید. جایی برای شك نیست، و «تمام یقین و بداهت[۱۷] همهٔ شناختمان بازبسته بر این شهود است.»[۱۸]

شناخت برهانی[۱۹] درجهٔ دوم شناخت است، یعنی هنگامی که ذهن سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بی‌واسطه درنمی‌یابد، بلکه به تصورات میانگین نیاز دارد تا بتواند چنان کند. لاك در وهلهٔ نخست در اندیشهٔ تعقل یا استدلال[۲۰] ریاضی است، جایی که گزاره‌ای را مبرهن یا مستدل می‌دارند. می‌گوید که ما شناخت شهودی بی‌واسطه نداریم که سه زاویهٔ یك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند: به «تصورات میانگینی» نیازمندیم که به یاریشان سازگاری مورد نظر به ثبوت می‌رسد. به‌گفتهٔ لاك، شناخت برهانی از این‌گونه فاقد سهولت و وضوح شهود است. درعین حال، هرگامی که در استدلال برمی‌داریم دارای یقین شهودی است. ولی اگر لاك توجه بیشتری به استدلال قیاسی[۲۱] می‌نمود، امکان داشت دربارهٔ راستی واپسین گفته‌اش قدری شك ورزد. زیرا ممکن است برهان قیاسی معتبری باشد که حاوی گزاره‌ای محتمل[۲۲] باشد. و صدق گزارهٔ محتمل به آنچه لاك یقین شهودی می‌خواند دانسته نمی‌شود. میان حدهای قیاس[۲۳] هیچ رابطهٔ ضروری نیست؛ لذا نمی‌توان آن را بی‌واسطه ادراك کرد. به‌سخن دیگر، همچنان که مفسران یادآور شده‌اند، تصور لاك از برهان ناگزیر گسترهٔ شناخت برهانی را به عرصهٔ بسیار تنگی مقید می‌کند.

هرآنچه به پایهٔ شهود و برهان نرسد، شناخت نیست «بلکه ایمان[۲۴] یا ظن[۲۵] است، دست‌کم در زمینهٔ همهٔ حقایق کلی.»[۲۶] لیکن شناخت حسیِ وجودِ جزئی هست. لاك می‌گوید برخی مردم ممکن است شك ورزند که آیا چیزهای موجودی مطابق با تصوراتمان هستند یا نه؛ «ولی با این‌همه اینجا، به‌گمانم، شهادتی در دست داریم که ما را از شك آوردن بەدرمی‌آورد.»[۲۷] هنگامی که کسی در روز خورشید را می‌بیند، ادراکش با اندیشه‌اش دربارهٔ خورشید به هنگام شب فرق می‌کند؛ و فرقی

14. intuitive knowledge

۱۵. جستار، ٤، ۲، ۱؛ ۲، ص ۱۷٦. ۱٦. همان، ص ۱۷۷.

17. evidence

۱۸. همان جا.

19. demonstrative knowledge 20. reasoning 21. syllogistic 22. contingent

23. terms 24. faith 25. opinion

۲٦. جستار، ٤، ۲، ١٤؛ ۲، ص ۱۸۵. ۲۷. همان، ص ۱۸٦.

اشتباه نکردنی هست میان بوییدن بوی گل سرخ و به یادآوردن بوی گل سرخ. اگر او بگوید بسا که همه چیز رؤیا باشد، باز باید اذعان کند که فرق زیادی هست میان رؤیای درون آتش بودن و بالفعل درون آن بودن.

۳. گستره و واقعیت شناخت

بنابراین، سه درجهٔ شناخت هست: شهودی، برهانی و حسی. ولی شناخت ما تا کجا پذیرای گستردن است؟ اگر شناخت در ادراك سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات باشد، چنین برمی‌آید که «شناختی فراتر از تصوراتمان نمی‌توانیم داشت.»[۲۸] اما به‌گفتهٔ لاك، «گسترهٔ[۲۹] شناخت ما نه همان به حد واقعیت چیزها بلکه حتی به حد تصورات خودمان نمی‌رسد.»[۳۰] و بایسته است که بازجوییم مراد لاك از این سخن چیست. ما او را در یکایك چهارصورت شناختی که ذکرشان در قسمت اول آمد دنبال می‌کنیم تا ببینیم شناختمان در هرکدام از شیوه‌های ادراك سازگاری یا ناسازگاری تصورات تا کجا می‌گسترد یا تواند گسترد.

نخست، شناخت «اینهمانی و این‌نه‌آنی» تا جایی می‌گسترد که تصوراتمان می‌گسترند. یعنی، نمی‌توانیم تصوری حاصل کنیم بی‌آنکه به شهود دریابیم که آن تصور، خودش است و متفاوت از هرتصور دیگری است.

ولی شناخت «همبودی» حال دیگر دارد. «دراین حال شناختمان بسیار کوتاه است، هرچند بزرگترین و مهمترین بخش شناختمان دربارهٔ جواهر درهمین حال است.»[۳۱] تصورمان از نوع جزئی جوهر، مجموعه‌ای از تصورات بسیط همبود[۳۲] است. بمثل، «تصورمان از شعلهٔ آتش جسمی است داغ، فروزان و بالارونده؛ تصورمان از طلا جسمی است تا اندازه‌ای سنگین، زرد، چکش‌خوار و قابل ذوب.»[۳۳] ولی آنچه ادراك می‌کنیم، همبودی یا تلازم واقعی تصورات بسیط است: هیچ رابطه‌ای ضروری میانشان ادراك نمی‌کنیم. تصورات مرکبمان از جواهر، برساخته از تصورات کیفیات دومین آنهایند، و کیفیات دومین به «کیفیات نخستینِ اجزای خُرد و نامحسوسشان وابسته‌اند؛ یا اگر نه به آنها، به چیزی بازهم دورتر از درکمان وابسته‌اند.»[۳۴] و اگر ریشهٔ اشتقاقشان را ندانیم، نمی‌توانیم بدانیم که چه کیفیاتی بضرورت از قوام نامحسوس جوهر منتج می‌شوند یا بضرورت با این قوام ناهمسازند. ازاین‌رو نمی‌توانیم بدانیم کدام کیفیات دومین باید همیشه همبود

---

۲۸. جستار، ٤، ۳، ۱؛ ۲، ص ۱۹۰.

29. extent

۳۰. جستار، ٤، ۳، ٦؛ ۲، ص ۱۹۱.　　۳۱. جستار، ٤، ۳، ۹؛ ۲، ص ۱۹۹.

32. coexisting

۳۳. همان جا.　　۳٤. جستار، ٤، ۳، ۱۱؛ ۲، ص ۲۰۰.

با تصور مرکبی باشند که ما از جوهر موردنظر داریم، یا کدام کیفیات با این تصور مرکب ناهمسازند. «شناخت ما در همهٔ این پژوهشها چندان فراتر از تجربه‌مان نمی‌رسد.»[۳۵] باز، ما نمی‌توانیم هیچ رابطه‌ای ضروری دریابیم میان توانهای یك‌جوهر برای ایجاد دگرگونیهای‌محسوس در اجسام‌دیگر و هرکدام از تصوراتی که روی هم مفهوم ما را از جوهر منظور شکل می‌دهند. «تجربه چیزی است که دراین زمینه باید به آن اتکا کنیم. و دلخواه آن است که تجربه، اصلاح شده‌تر باشد.»[۳٦] و اگر از اجسام به ارواح روی آوریم، خود را حتی بیشتر در بی‌خبری می‌یابیم.

دلیلی که لاك براین قول می‌آورد که شناخت ما از «همبودی» چندان دور نمی‌گسترد، درخور اعتنای بسیار است. روشن است که او به معیاری آرمانی برای شناخت می‌اندیشد. داشتن «شناخت واقعی» از همبودی تصوراتی که روی هم ماهیت اسمی چیزی را پدید می‌آورند، معنایش دریافتن روابط ضروریشان با یکدیگر است، به طرزی مشابه با طرزی که بدان روابط ضروری میان تصورات را در گزاره‌های ریاضی ادراك می‌کنیم. اما ما این روابط ضروری را ادراك نمی‌کنیم. می‌بینیم که تصور مرکب طلا، تصور زردی را همچون امری واقعی دربردارد؛ ولی رابطه‌ای ضروری میان زردی و کیفیات دیگری که روی‌هم تصور مرکب طلا را می‌سازند درنمی‌یابیم. از این‌رو شناخت ما ناقص شمرده می‌شود؛ این شناخت شناختی صرفاً بنیان گرفته بر تجربه، یا بر روابط بالفعل[۳۷] است. ما نمی‌توانیم گزاره‌ها را در علوم طبیعی یا «فلسفهٔ تجربی» مبرهن داریم. «یقین و برهان چیزهایی است که نباید در این زمینه‌ها دعوی‌دارشان باشیم.»[۳۸] ما نمی‌توانیم به «حقایق کلی، آموزنده، و بی‌چون و چرا» دربارهٔ اجسام نایل آییم.[۳۹] چنان می‌نماید که نگرش لاك در همهٔ این سخنان بیشتر نگرش «عقل‌باوران» است که شناخت ریاضی را معیار آرمانی می‌انگارند تا نگرش «تجربه‌باوران».

درعین‌حال من فکرنمی‌کنم که‌براین دیدگاه باید زیاده‌تاکیدنهاد. مقصودلاك براستی آن است‌که علوم طبیعی درست از آن‌رو که تجربی‌اند ناقص‌اند؛ ولی او همچنین کاستیهای علوم طبیعی را به نادانی اهل زمانه‌اش حمل می‌کند. «هرچند ما بدون تصوراتی از این کیفیات نخستین اجسام به‌وجه کلی نیستیم، با این‌همه چون نمی‌دانیم که حجم، شکل و حرکت جزئی و خاص بیشترین بخش اجسام گیتی چیست، از توانها و تأثیرها و شیوه‌های کارکرد گوناگونی بی‌خبریم که بدان آثار و معلولهایی که روزانه می‌بینیم فرامی‌آیند.»[۴۰] اینجا مسئله صرفاً برسر بی‌خبری و نادانی است. حواس ما آن اندازه تیز نیستند که «ذرات خُرد» اجسام را ادراك کنند و کارکردهایشان را کشف کنند. آزمایشها و پژوهشهایمان ما را تا بسیار دور نمی‌برند، هرچند «نمی‌توان یقین داشت که آیا به

---

۳۵. جستار، ٤، ۳، ١٤؛ ۲، ص ۲۰۳.　۳٦. جستار، ٤، ۳، ١٦؛ ۲، ص ۲۰٦.

37. de facto

۳۸. جستار، ٤، ۳، ۲٦؛ ۲، ص ۲۱۸.　۳۹. همان جا.　٤۰. جستار، ٤، ۳، ۲٤؛ ۲، ص ۲۱۵.

هنگام دیگر بازهم موفقیت‌آمیز خواهند بود یا نه. این امر مانع نیل به شناخت یقینیِ حقایق کلی دربارهٔ اجسام طبیعی می‌شود؛ و عقلمان از این باره ما را چندان فراتر از واقعیت جزئی نمی‌برد.»[41] لاك براستی لحنی بدبینانه دارد زیرا «براین شك می‌گرایم که هراندازه هم که مجاهدهٔ آدمی فلسفهٔ سودمند و آزمایشی را در مادیات پیش‌ببرد، شناخت علمی[42] بازهم بیرون‌از دسترس‌ماست.»[43] و جزم می‌کند که اگر چه تصورات ما از اجسام به کار اغراض عملی معمول می‌آیند، «توانا به شناخت علمی نیستیم؛ و هرگز قادر نخواهیم بود که حقایق کلی، آموزنده و بی‌چون و چرا دربارهٔ اجسام کشف کنیم. یقین و برهان چیزهایی است که نباید دراین زمینه‌ها دعوی‌دارشان باشیم.»[44] همچنان که در بند آخر آمد، اینجا می‌بینیم که لاك علوم طبیعی را کم‌ارج می‌شمرد زیرا این علوم به منزلت شناخت آرمانی نمی‌رسند: گزارهٔ روشنی داریم براین معنی که علوم طبیعی هرگز «علم»[45] نمی‌گردند. ولی درعین حال؛ سخنان بدبینانهٔ لاك دربارهٔ علوم طبیعی بیشترش معلول نادانی اهل زمانه و فقدان تجهیزات فنی لازم برای پیشرفتها و کشفیات حیرت‌انگیز بود. از این‌رو، درحالی که ضرورت دارد که به نگرش عقل‌باورانه‌ای توجه نماییم که در کتاب چهارم *جستار* پیداست، به گمانم باید مراقب باشیم که دراین زمینهٔ خاص زیاده برآن تکیه نکنیم.

و اما سومین نوع شناخت یا شناخت‌نسبی: گفتنش‌دشواراست که این شناخت تاکجا توانایی گسترش دارد، «زیرا چون پیشرفتهایی که در این بخش از شناخت رخ داده‌اند، وابسته به فراستمان در یافتن تصورات میانگین‌اند که نسبتها و خصایص تصوراتی را که همبودیشان به لحاظ نمی‌آید نشان می‌دهند، مشکل می‌توان گفت که چه هنگام در پایان همچو کشفیاتی هستیم.»[46] لاك در وهلهٔ نخست به ریاضیات می‌اندیشد. می‌گوید آنان که جبر نمی‌دانند، از تخیل امکاناتش عاجزند، و ما نمی‌توانیم منابع و فایدهٔ بیشتر ریاضیات را پیشاپیش تعیین کنیم. ولی او تنها در اندیشهٔ ریاضیات نیست، و برآن است که از اخلاق نیز می‌توان یك علم برهانی ساخت. باری، آرای لاك را دربارهٔ اخلاق به فصل بعد وامی‌گذاریم.

سرانجام، شناختِ وجود بالفعل[47] چیزها هست. نظرگاه لاك دراینجا به‌آسانی خلاصه می‌شود. «ما شناختی شهودی از وجود خودمان، و شناختی برهانی از وجود خدا داریم؛ از وجود هرچیز دیگر، شناختی سوای شناخت حسی نداریم که فراتر از اشیا و اعیان حاضر برحواسمان نمی‌گسترد.»[48] اما

---

۴۱. *جستار*، ٤، ۳، ۲۵؛ ۲، ص ۲۱۷.

42. scientifical knowledge

۴۳. *جستار*، ٤، ۳، ۲٦؛ ۲، ص ۱۸-۲۱۷.　　۴٤. همان جا.

45. science

۴٦. *جستار*، ٤، ۳، ۱۸؛ ۲، ص ۲۰۷.

47. actual existence

۴۸. *جستار*، ٤، ۳، ۲۱؛ ۲، ص ۲۱۲.

شناخت وجود خودمان: ما وجود خودمان را چنان واضح و با چنان یقینی ادراك می‌کنیم که نه نیازی به برهان دارد نه پذیرای برهان است. «اگر من در همهٔ چیزهای دیگر شك بورزم، همین شك وادارم می‌کند که وجود خودم را ادراك کنم و نمی‌گذارد به آن شك آورم.»[۴۹] چنانکه در فصل آخر دیدیم، لاك مرادش این نیست که من از وجود نفسی نامادی در خودم یقین شهودی دارم. بلکه من بروشنی ادراك می‌کنم که من خودی اندیشنده[۵۰] هستم، هرچند لاك توضیح نمی‌دهد که آنچه به شهود دریافته می‌شود دقیقاً چیست. شناخت ما از خدا و از چیزهای جز خدا و خودمان در قسمتهای بعدی این فصل بررسی خواهد شد. دراین میان پرسشی را پیش می‌کشم که لاك تحت عنوان «واقعیت شناخت ما»[۵۱] در آن بحث می‌کند.

هم اینك دیدیم که به دیدهٔ لاك ما می‌توانیم بدانیم که چیزها وجود دارند. و می‌توانیم چیزی دربارهٔشان بدانیم. ولی این دانستن چگونه دست می‌دهد چنانچه موضوع بی‌میانجی شناخت، تصور است؟ «بدیهی است که ذهن چیزها را نه بی‌میانجی بلکه فقط به میانجی تصوراتی که از آنها دارد می‌شناسد. پس شناخت ما تنها تا جایی واقعی است که میان تصوراتمان و واقعیت چیزها همسازی باشد. ولی اینجا ملاك چیست؟ چگونه ذهن هنگامی که جز تصورات خودش را ادراك نمی‌کند، می‌داند که تصورات با خود چیزها سازگار درمی‌آیند؟»[۵۲] پرسش به‌قدر کافی روشن است. پاسخ لاك چیست؟

می‌توان شناخت ریاضی و اخلاقی را یکسو نهاد. ریاضیات ناب مفید شناخت یقینی و واقعی است، ولی «فقط شناخت تصورات خودمان است.»[۵۳] یعنی ریاضیات ناب صوری[۵۴] است: گزاره‌هایی می‌دهد در بارهٔ خواص «تصورات»، مانند تصور مثلث یا دایره، و دربارهٔ نسبتهای میان تصورات، ولی نه دربارهٔ جهان چیزها. و صدق گزاره‌های ریاضی از حضور یا غیبت چیزهای مطابق با تصوراتی که ریاضیدان در استدلال خود به‌کار می‌گیرد بی‌تأثیر می‌ماند. اگر او گزاره‌ای دربارهٔ مثلث یا دایره می‌دهد، وجود و عدم مثلث یا دایره‌ای مطابق با آنها درجهان، یکسره بی‌ربط به صدق گزارهٔ اوست. اگر گزاره صادق باشد، همچنان صادق می‌ماند ولو آنکه هیچ مثلث یا دایره‌ای مطابق با تصورات ریاضیدان از مثلثها یا دایره‌ها موجود نباشد. زیرا راستی گزارهٔ او صرفاً از تعاریف[۵۵] و بدیهیات[۵۶] او برمی‌آید. «به همان‌سان، راستی و یقین گفتارهای اخلاقی، زندگی آدمیان و وجود آن فضایل در جهان را که موضوع بحث چنان گفتارهایند نادیده می‌گیرد. راستیِ رسالهٔ *تکالیف*[۵۷]

---

۴۹. جستار، ٤، ۹، ۳: ۲، ص ۳۰۵.

50. a thinking self 51. the reality of our knowledge

۵۲. جستار، ٤، ٤، ۳: ۲، ص ۲۲۸. ۵۳. جستار، ٤، ٤، ٦: ۲، ص ۲۳۱.

54. formal 55. definitions 56. axioms 57. *De officiis*

سیسرون[58] از آن‌رو نمی‌کاهد که هیچ کس درجهان نیست که دستورهای او را درست به‌کاربندد و برمقتضای سرمشق انسان فضیلت‌مندی بزید که سیسرون به دست داده است وهنگام نوشتن آن هیچ کجا، جز در اندیشه، وجود نداشت.»[59]

لیکن درمورد تصورات بسیط، حال دیگر است. زیرا تصورات بسیط، همانند تصور دایرهٔ کامل، ساختهٔ ذهن نیستند؛ بلکه بر ذهن عارض شده‌اند. از این‌رو باید فراوردهٔ چیزهای کارگر بر ذهن و دارای همسازی با چیزها باشند. نظر به اینکه رنگها، مثلاً، به توانهای درون اشیا که تصورات بسیط مربوط را در ما فرامی‌آورند همانندی اندکی دارند، می‌توان از لاك چشم داشت که طبع این «همسازی» را دقیقتر توضیح دهد. اما او به گفتن همین سخن قناعت می‌کند که «تصور سفیدی، یا تلخی، آنچنان که در ذهن است و با آن توانی دقیقاً تطبیق می‌کند که درون هرجسمی برای فراآوردنش هست، دارای همهٔ آن همسازی واقعی است که می‌تواند یا باید با چیزهای بیرون ما داشته باشد. و این همسازی میان تصورات بسیط و وجود چیزها، برای شناخت واقعی بس است.»[60] شاید بس باشد؛ ولی سخن برسر این نکته نیست. سؤال این است که بنابرمقدمات لاك، چگونه می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم که اصلاً همسازیی در کار است؟

بنابراین، لاك می‌گوید که تصورات بسیط با اعیان بیرونی همسازی دارند. پس تصورات مرکب چه؟ این پرسش راجع به تصورات ما از جواهر است. زیرا از آنجا که تصورات مرکب دیگر «نمونه‌های آغازین[61] ساختهٔخود ذهن‌اند نه نسخه‌های چیزی دیگر،»[62] مسئلهٔ همسازیشان چندان مبرم نیست. آنها می‌توانند، همچنان که در ریاضیات، شناخت «واقعی» افاده کنند، ولوآنکه هیچ چیزی بیرون ذهن مطابق با آنها نباشد. ولی تصورات جواهر، به زبان لاك، به نمونه‌های والای بیرون ما برگشت دارند؛ یعنی، مطابق با واقعیت بیرونی انگاشته می‌شوند. و این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توانیم تطابقشان را بدانیم برفرض اینکه درواقع امر به‌نحوی با واقعیت بیرونی مطابق باشند؟ این پرسش البته به ماهیات اسمی راجع است؛ زیرا به‌زعم لاك، ما ماهیات واقعی چیزها را نمی‌دانیم. پاسخ او آن است که تصورات مرکب جواهر، متشکل از تصورات بسیط‌اند، و «تصورات بسیطی را که در هرجوهری همبود یافته‌ایم دگرباره با اطمینان به‌هم می‌پیوندیم، و بدین‌نحو تصورات مجرد جواهر را می‌سازیم. زیرا همهٔ چیزهایی که زمانی در طبیعت دارای وحدت بوده‌اند، ممکن است دوباره به‌هم یگانه گردند.»[63]

البته اگر کیفیات، *تصورات* بسیط‌اند، و اگر ما فقط تصورات را بی‌میانجی می‌شناسیم، هرگز

---

۵۸. Cicero (۱۰۶ ق‌م - ۴۳ ق‌م)، فیلسوف، سیاستمدار، و بزرگترین خطیب رومی. ـــ م.

۵۹. *جستار*، ۴، ۴، ۸؛ ۲، ص ۲۳۳.

۶۰. *جستار*، ۴، ۴، ۴؛ ۲، ص ۲۳۰.

61. archetypes

۶۲. *جستار*، ۴، ۴، ۵؛ ۲، ص ۲۵۰.

۶۳. *جستار*، ۴، ۴، ۱۲؛ ۲، ص ۲۳۷.

نمی‌توانیم مجموعه‌های کیفیات درون ذهنمان را با دسته‌های کیفیات بیرون ذهنمان مقایسه کنیم. و جواب لاك بیقین این مشکل را رفع نمی‌کند. ولی اگرچه او درباره‌ٔ «تصورات بسیط» سخن می‌گوید، همچنین دربارهٔ تصورات کیفیات و تصورات جواهر سخن می‌گوید. به‌عبارت دیگر، او میان نظر بازنمایی تصورات که برحسب آن تصورات موضوع شناخت‌اند و نظر اینکه تصورات صرفاً حالات[64] روانی‌اند که به دستیاریشان چیزها را مستقیماً می‌شناسیم، در نوسان است. یا به سخن دقیقتر، نوسان او نه بین دو «نظر» است (زیرا نظر اعلام شده‌اش آن است که تصورات موضوع شناخت‌اند) بلکه میان دو نحوهٔ بیان است: او گاه چنان سخن می‌گوید که انگار تصور واسطهٔ عینی[65] شناخت است (نظر اعلام شده‌اش) و گاه گویی تصور واسطهٔ ذهنی[66] شناخت است. و این ایهام ممکن است پاره‌ای باعث ناکامیش در پرداخت جدی به مشکل برخیزنده از نظریهٔ بازنمایی او باشد.

باری، گیریم که می‌توانیم تطابق میان تصورات مرکب جواهر و دسته‌های موجودی از کیفیات باهم حاضر را بشناسیم. چنانکه دیدیم، لاك تصدیق نمی‌کند که هیچ رابطهٔ ضروری بین این کیفیات ادراك می‌شود. از این‌رو شناخت ما، ولو واقعی، فراتر از تجربهٔ بالفعلی که داشته‌ایم نمی‌گسترد، و اگر این شناخت را به صورت گزاره‌های عام یا کلی بیان کنیم، بحق نمی‌توانیم ادعا کنیم که چنان گزاره‌ها بیشتر از حد احتمال راست‌اند.

٤. شناخت وجود خدا

درقسمت پیشین ذکری رفت از نظر لاك براین معنی که ما دارای شناخت برهانی دربارهٔ وجود خداییم، یا بهتر بگوییم، می‌توانیم دارای چنین شناختی باشیم. مراد او از این گفته آن است که ما می‌توانیم وجود خدا را «از روی بخشی از شناخت شهودیمان» استنتاج کنیم.[67] و حقیقت شهودیی که او از آن ابتدا می‌کند، شناخت وجود خودمان است. شاید دقیقتر باشد که بگوییم شناخت برهانی فرد از وجود خدا بنیادش برپایهٔ شناخت شهودیش از وجود خویش است. اما شناخت وجود خویش، به‌تنهایی وجود خدا را مبرهن نمی‌دارد. ما به حقایق شهودی دیگر محتاجیم که نخستینشان این گزاره است: «هیچِ محض نه می‌تواند وجودی واقعی فراآورد نه می‌تواند مساوی با دو زاویهٔ قائمه باشد.»[68] شناخت شهودی وجود خودم به من می‌نماید که دست‌کم یك چیز وجود دارد. اکنون گوییم که من می‌دانم که از ازل موجود نبودم بلکه آغازی داشتم. اما آن که آغازی داشت می‌بایست به توسط چیز دیگری فراآمده باشد؛ نمی‌توانسته است خودش را فراآورد. لاك می‌گوید که بنابراین

64. modifications 65. medium quod 66. medium quo

٦٧. جستار، ٤، ١٠، ١؛ ٢، ص ٣٠٦. ٦٨. جستار، ٤، ١٠، ٣؛ ٢، ص ٣٠٧.

ناچار باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته است. او گامهای احتجاج را چندان روشن برنمی‌دارد. ولی مرادش آشکارا آن است که برای اینکه چیزی اصلاً در زمانی وجود داشته باشد، باید موجودی باشد که خودش آغاز نداشته باشد؛ زیرا اگر حال چنین نبود، موجودی می‌بایست که خودش را فراآورده باشد یا «بسادگی روی داده» باشد، و این تصورناپذیر است. لاك این گزاره را که هستی آغاز کردن چیزی از راه تأثیر یك علت بیرونیِ پیشتر موجود شدنی است، آشکارا گزاره‌ای خودپیدا[69] تلقی می‌کند. ولی او توضیح نمی‌دهد که آیا قصد دارد که تسلسلی[70] را در سامان زمانی (تسلسل یعنی برگشتن به گذشته) منتفی بداند یا تسلسلی را در سامان قیام وجودی[71] اینجا و اکنون، بدون ارجاع به گذشته. باری، از گفته‌های گوناگونش گویا چنین برمی‌آید که او به تسلسلی که به گذشته برمی‌گردد می‌اندیشد. اگر حال چنین است، رشتهٔ احتجاجش با رشتهٔ احتجاج مثلاً آکویناس فرق دارد. آکویناس می‌کوشید تا دلیلی بر وجود خدا بپرورد که مستقل باشد از این سؤال که آیا رشته‌ای از رویدادهای زمانی هست که تا بی‌نهایت به درون گذشته پس یازد یا نه. حجت لاك درواقع نسنجیده ساخته شده و فاقد دقت است. بعضی آن را یکسره محال می‌دانند به دلیل آنکه آنچه لاك حقایق خودپیدا می‌شمرد، صدق خودپیدا ندارند. اما حتی اگر آمادهٔ محال دانستن حجت لاك نباشیم، مشکل می‌توان مطلب زیادی دربار‌ه‌اش گفت، زیرا لاك بروشنی بیانش نمی‌کند.

ولیکن اگر فرض گیریم که موجودی از ازل وجود داشته است، با این پرسش روبروییم که طبعش چیست؟ اینجا لاك از این مبدأ سود می‌جوید که «آن که وجود و آغازش را از دیگری داشته است، ناچار باید همهٔ محتوی و متعلقات هستیش را نیز از دیگری داشته باشد.»[72] بنابراین چون آدمی در خود توانهایی می‌یابد، و چون همچنین از ادراك و شناخت برخوردار است، هستی ازلیی که او قائم بدان است باید همچنین توانا و عاقل باشد. زیرا چیزی که خودش عاری از شناخت است نمی‌تواند موجود شناسنده‌ای[73] را فراآورد. و لاك از اینجا نتیجه می‌گیرد که «هستی ازلیِ همه‌توان و همه‌دانی هست، خواه کسی بخواهد برآن نام خدا بنهد خواه نه. این هستی بدیهی است، و از تصور چنین هستی، چنانچه درست به لحاظ آید، به‌آسانی همهٔ آن دیگر صفاتی استنتاج می‌شود که ما باید به این هستی ازلی اسناد کنیم.»[74]

۵. شناخت چیزهای دیگر

انسان وجود خودش را به شهود، و وجود خدا را به برهان می‌شناسد. «شناخت وجود هرچیز دیگر را

---

69. self-evident 70. infinite regress 71. existential dependence

۷۲. جستار، ٤، ۱۰، ٤؛ ۲، ص ۳۰۸.

73. a knowing being

۷٤. جستار، ٤، ۱۰، ٦؛ ۲، ص ۳۰۹.

تنها به احساس می‌توانیم حاصل کنیم.»[۷۵] زیرا رابطه‌ای ضروری میان تصوری که انسان از چیزی سوای خدا دارد و وجود آن چیز نیست. اینکه ما تصوری از چیزی داریم، مبرهن نمی‌دارد که آن چیز موجود است. فقط هنگامی که به‌روی ما عمل می‌کند می‌دانیم که وجود دارد. «لذا همان گرفتن بالفعل تصورات از بیرون است که ما را از وجود چیزهای دیگر خبر می‌دهد و ما را به این شناخت راه می‌برد که البته چیزی در آن زمان بیرون ما وجود دارد.»[۷٦] گرفتن تصورات از بیرون همان احساس است، و ما وجود چیزهای مؤثر در اندامهای حسیمان را فقط هنگامی که بر ما اثر می‌گذارند می‌شناسیم. وقتی که چشمانم را می‌گشایم، به اختیار من نیست که چه می‌بینم؛ من فعل‌پذیرم. به‌علاوه، اگر دستم را نزدیك آتش ببرم احساس رنج می‌کنم، درحالی که وقتی تصور صرف نزدیك بردن دستم را به آتش دارم، رنج نمی‌کشم.چنین ملاحظاتی به ما می‌نمایند که اطمینانمان به وجود چیزهای دیگر بی‌پایه نیست. براستی، شناخت ما از وجود چیزهای بیرونی فقط تا گواهی حاضر حواسمان می‌گسترد؛ ولی محتمل است که میزی که لحظه‌ای پیش دیدم هنوز موجود باشد؛ و بی‌خردی است که پیش از آنکه برای تصدیق یك گزارهٔ وجودی آماده باشیم، درپی شناخت برهانی بگردیم. «آن کس که در امور معمول زندگی جز برهان واضح مستقیم چیزی را تصدیق نمی‌دارد، از هیچ چیزی دراین جهان مطمئن نیست مگر از فنای تند آهنگ خویش. سالم بودن این خوراك یا آشامیدنی دلیلی برای خوردن یا نوشیدن آنها به او نمی‌دهد؛ و من دلم می‌خواهد بدانم که او برپایهٔ چنان دلایلی که پذیرای هیچ شك و ایرادی نیست چه می‌تواند بکند.»[۷۷]

٦. حکم و احتمال

لاك می‌گوید که «شناسندگی» ذهن «هنگامی است که سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بیقین ادراك می‌کند و دربارهٔ آنها بی‌گمان است.»[۷۸] ما هنگامی می‌دانیم که X، Y است که رابطه‌ای ضروری میانشان بروشنی ادراك کنیم. ولی ذهن دارای چیزی است که لاك «قوهٔ»[۷۹] دیگر می‌نامد، یعنی تصدیق یا حکم[۸۰]، که عبارت است از «برهم نهادن تصورات یا جدا ساختن آنها از هم در ذهن آن‌گاه که سازگاری یا سازگاری یقینی‌شان نه به ادراك بلکه بنابرفرض است.... و اگر حکم، تصورات را چنان به هم یگانه یا ازهم جدا گرداند که چیزها درواقع هستند، حکمِ درست است.»[۸۱]

۷۵. جستار، ٤، ۱۱، ۱؛ ۲، ص ۳۲۵. ۷٦. جستار، ٤، ۱۱، ۲؛ ۲، ص ۳۲٦.
۷۷. جستار، ٤، ۱۱، ۱۰؛ ۲، ص ٦-۳۳۵. ۷۸. جستار، ٤، ۱٤، ٤؛ ۲، ص ۳٦۲.
79. faculty 80. judgment
۸۱. همان جا.

پس حکم با احتمال[82] سروکار دارد و مفید «ظن» است.

لاك احتمال را به «نمود سازگاری بنابر براهین خطاپذیر» تعریف می‌کند.[83] یعنی، هنگامی که حکم می‌کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است، آنچه ما را وامی‌دارد تا تصدیق کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است صفت خود پیداییش نیست (زیرا در این حال آن را بیقین راست می‌دانستیم)، بلکه مبانی یا دلایل بیرونی است که برای اثبات راستیش بس نمی‌آیند. دو دلیل عمدهٔ بیرونی هست برای باور داشتن آنکه گزاره‌ای راست است هرچند که راستیش خودپیدا نباشد. دلیل اول عبارت است از «همسازی چیزی با شناخت خودمان، یعنی مشاهده و تجربهٔ ما.»[84] مثلاً، تاجایی که تجربهٔ من می‌گسترد، آهن در آب فرو می‌رود. اگر من بارها و همواره دیده باشم که این حال رخ می‌دهد، احتمال آنکه درمواقع آینده رخ خواهد داد به‌تناسب بیشتر است از اینکه وقوعش را فقط یك بار دیده باشم. درواقع، هنگامی که تجربه‌های هماهنگ مایهٔ پیدایی حکم می‌شود و این حکم در تجربهٔ آیندهٔ ما تحقیق می‌پذیرد، احتمال چندان فزونی می‌گیرد که برچشمداشتها و کرده‌هایمان تقریباً به همان شیوه‌ای تأثیر می‌گذارد که گواهی برهان برآنها مؤثر است. دلیل دوم برآنکه صدق محتمل[85] گزاره‌ای را باور بداریم، گواهی است. و اینجا بازهم درجات احتمال درمیان تواند بود. اگر، مثلاً، شمارهٔ بسیاری از گواهان موثق بر برخی رویدادها شهادت بدهند، و اگر گواهیهایشان باهم سازگار درآیند، درجهٔ بسیار بیشتری از احتمال هست تا وقتی که گواهان کم‌شماره و بی‌کفایت باشند یا چنانچه گزارشهایشان باهم ناسازگار درآیند.

لاك «گزاره‌هایی را که به اقناعِ احتمال می‌پذیریم»[86] به دو رده بخش می‌کند. ردهٔ اول مشتمل است بر گزاره‌هایی راجع به «امور واقع»[87] که به مشاهده درمی‌آیند و موضوع گواهی آدمی قرار توانند گرفت. نمونهٔ چنین گزاره‌ای آن است که پارسال زمستان در انگلستان یخبندان شد. ردهٔ دوم دربردارندهٔ گزاره‌هایی است راجع به اموری که موضوع گواهی آدمی قرار نتوانند گرفت چرا که پذیرای پژوهش تجربی نیستند. «فرشتگان وجود دارند» یك نمونهٔ همچو گزاره‌هایی است، و نمونهٔ دیگرش: «گرمی عبارت است از تکان تند اجزای خُرد نامحسوس مادهٔ سوزان.»[88] در چنین مواردی، دلایل احتمال را از قیاس تمثیل[89] بیرون می‌کشیم. چون مراحل مختلف را در سلسله‌مراتب موجودات پایین‌تر از انسان مشاهده می‌کنیم (جانوران، گیاهان، چیزهای بی‌جان)،

---

82. probability

۸۳. جستار، ٤، ۱۵، ۱: ۲، ص ۳٦۳.　　۸٤. جستار، ٤، ۱۵، ٤: ۲، ص ۳٦۵.

85. probable

۸٦. جستار، ٤، ۱٦، ۵: ۲، ص ۳۷٤.

87. matters of fact

۸۸. جستار، ٤، ۱٦، ۱۲: ۲، ص ۳۸۰.

89. analogy

می‌توانیم محتمل گیریم که میان انسان و خدا روحهای نامادی متناهی هستند. باز، چون مشاهده می‌کنیم که مالیدن دو جسم بر یکدیگر فراآورندهٔ گرمی است، به قیاس تمثیل می‌توانیم حجت بیاوریم که گرمی احتمالاً در جنبش تند ذرات نامحسوسِ ماده نهفته است.

بنابراین روشن است که نزد لاك، گزاره‌های علوم طبیعی در بهترین حال فقط از درجهٔ بسیار زیادی از احتمال بهره‌ورند. این نظر البته پیوند نزدیکی دارد با این اعتقاد که ما تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم نه «ماهیات واقعی»شان را، به معنایی که توضیحش در فصل واپسین آمد. گزاره‌های تاریخی نیز که به گواهی آدمی متکی‌اند، فقط از درجات متغیر احتمال بهره‌ور توانند بود. و لاك به خوانندگانش یادآور می‌شود که درجهٔ احتمال یك گزارهٔ تاریخی به ارزش گواهی مربوط به آن باز بسته است نه به شمارهٔ کسانی که ممکن است گزاره را تکرار کرده باشند.

۷. عقل و ایمان

شاید بتوان توقع داشت که لاك می‌بایست همهٔ گزاره‌های پذیرفتهٔ ایمان را در ردهٔ گزاره‌های محتمل بگنجاند. ولی او چنین نکرد. زیرا او الهامی الهی را تصدیق داشت که به ما دربارهٔ صدق عقاید ملهم یقین می‌بخشد، زیرا گواهی خدا پذیرای هیچ شکی نیست. «ما همان اندازه امکان دارد که به وجود خودمان شك آوریم که به صدق وحی و الهام صادر از سوی خدا. چندان که ایمان، مبدائی محرز و استوار از تصدیق و اطمینان است و هیچ‌گونه جایی برای شك یا تردید نمی‌گذارد.»[۹۰] این گفته البته به معنای آن نیست که همهٔ حقایقِ دربارهٔ خدا بنابرایمان پذیرفته می‌شوند. زیرا لاك، همچنان که دیدیم، به خصیصهٔ برهانی شناخت خدا قائل بود. حقایق ملهم آن حقایقی هستند که ورای عقل‌اند هرچند نه مغایر با عقل، و راستیشان را بنابر گواهی خدا می‌دانیم. به سخن دیگر، لاك ادامه‌دهندهٔ تمایز اهل قرون وسطی بود میان حقایقِ دربارهٔ خدا که با عقل انسان، بی‌آنکه چیزی آن را یاری دهد، مکشوف‌اند و حقایقی دربارهٔ خدا که به شناخت درنمی‌آیند مگر آنکه خدا به الهام مکشوفشان گرداند.

لاك درعین‌حال از آنچه «وجد و حال»[۹۱] می‌نامید سخت بدش می‌آمد. او در اندیشهٔ کسانی بود که‌گرایش‌دارند به اینکه برخی تصوراتی را که به سرشان می‌زند، یك وحی الهی خصوصی یا فراوردهٔ الهام الهی بینگارند. آنان پروایی از دلایل عینی در تأیید چنین ادعایی ندارند که تصوراتشان ملهم از خداست: نزد ایشان، احساسات تند مقنعتر از هردلیلی است. «آنان مطمئن‌اند زیرا مطمئن‌اند؛ و معتقدات جزمیشان حق‌اند زیرا غیورانه برآنها ایستاده‌اند.»[۹۲] می‌گویند که «می‌بینند» و «احساس

---

۹۰. جستار، ٤، ١٦، ١٤؛ ٢، ص ٣٨٣.

91. enthusiasm

۹۲. جستار، ٤، ١٩، ٩؛ ٢، ص ٤٣٤.

می‌کنند»؛ ولی آنچه «می‌بینند» چیست؟ اینکه گزاره‌ای بداهتاً صادق است یا ملهم از خداست؟ این دو سؤال را باید از هم بازشناخت. و اگر گزاره بداهتاً صادق نیست یا اگر برپایهٔ گونه‌ای مبنای عینی برای اعتقاد به‌منزلهٔ گزاره‌ای احتمالاً صادق مطرح نشده است، باید براهینی براین پنداشت آورد که گزاره بواقع مکشوف و ملهم ازسوی خداست. اما نزد مبتلایان به «وجد وحال»،گزاره‌ای «بدان جهت الهام است که آنان اعتقاد راسخ به آن دارند، و به آن معتقدند چرا که الهام است.»[۹۳] بنابراین لاك پای می‌فشرد که حتی اگر خدا بیقین بتواند حقایقی را به الهام مکشوف گرداند که فراتر از عقل می‌روند، بدین معنی که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند صدقشان را مسلم بدارد، باید پیش از آنکه از ما چشم بدارند که به ایمان قبولشان کنیم به عقل بازنمایند که درواقع به الهام مکشوف‌اند. «اگر نیروی اعتقاد جزمی چراغ راهنمایمان باشد، می‌پرسم چگونه کسی القائات شیطان و الهامات روح‌القدس را ازهم تمیز خواهد داد؟»[۹۴] با این‌همه، «خدا هنگامی که پیامبر را ایجاد می‌کند، بشر را اعدام نمی‌کند. او همهٔ قوای بشر را در وضع طبیعی باز می‌نهد تا یاریش دهد دربارهٔ الهامات خود ارزیابی کند که آیا منشاءِ الهی دارند یا نه.»[۹۵] «وجد و حال» با کنارگذاشتن عقل و جا گشودن برای الهام هردو را ازمیان برمی‌دارد. عقل سلیم نیرومند لاك در پرداختش به وجد و حال سخت هویداست.

بنابراین، لاك در امکان وحی و الهام الهی تردید روا نمی‌داشت. او در واقع به عقایدی چون نامیرندگی نفس و رستاخیز تن بنابرگواهی کلام خدا باور داشت. ولی اصرار می‌ورزید که امکان ندارد گزاره‌هایی که مغایر عقل‌اند مکشوف و ملهم ازسوی خدا باشند. و من فکر می‌کنم که وقتی او بدین‌نحو سخن می‌گوید پیداست که بیشترینه به‌عقاید کاتولیکها مانند تبدیل‌نان و شراب آیین‌عشای ربانی به خون و تن عیسی مسیح می‌اندیشد که درفصلی دربارهٔ تصدیق کاذب یا خطا صریحاً بدان اشاره می‌کند.[۹۶] آشکارا می‌توان پاسخ داد که اگر دلیل استواری براین اندیشه هست که گزاره‌ای مکشوف از جانب خداست، مغایر عقل نتواند بود هرچند ورای عقل باشد.[۹۷] اما لاك چون برآن نظر می‌رفت که بعضی عقاید مذهبی مغایر عقل‌اند، نتیجه می‌گرفت که پس مکشوف و ملهم نتوانند بود و امکان ندارد که دلیلی کافی براین اندیشه باشد که مکشوف و ملهم شده‌اند. بحث در چنین مسائل مناقشه‌آمیزی در گفتار ما بیجاست. ولی سزاوار است که توجه را به این نکته جلب کنم که لاك دیدگاه افلاطونیان کیمبریج یا «بلندنظران» را ادامه داد. درحالی که از یك‌سو چیزی را باطل می‌شمرد که آن را وجد وحال گمراه پیامبران و واعظانِ خودگماشته می‌پنداشت، همچنین چیزی را

---

۹۳. جستار، ۴، ۱۹، ۱۰: ۲، ص ۴۳۶.　۹۴. جستار، ۴، ۱۹، ۱۳: ۲، ص ۴۳۸.
۹۵. جستار، ۴، ۱۹، ۱۴: ۲، ص ۴۳۸.　۹۶. جستار، ۴، ۲۰، ۱۰: ۲، ص ۴۵۰.
۹۷. حکیمان لاهوتی کاتولیك منکر نیستند که عقل *علی‌الاصول* توانایی آن را دارد که فرق بگذارد میان گزاره‌هایی که مغایر عقل‌اند و گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان به توسط عقل و بدون یاری وحی و الهام محرز نتواند گشت. ولی در موارد خاصی، چون به اختیار خود واگذاشته شویم، ممکن است گزاره‌های دوم را با گزاره‌های اول مشتبه بکنیم.

مردود می‌دانست که تالیهای منطقی[۹۸] اعتقاد به امکان وحی و الهام الهی می‌نمود، یعنی اگر دلایل استواری براین فکر هست که خدا حقیقت را ازطریق سخنگوی معینی مکشوف و ملهم کرده است، هرگزاره‌ای که مرجع معتبری آن را بیاموزد مغایر عقل نتواند بود. *لاك* بی‌گمان جواب می‌داد که یگانه ملاك آنکه عقیده‌ای مغایر عقل است یا صرفاً «ورای عقل»، خود عقل است. ولی او دفاع از دیدگاهش را این‌چنین آسانتر می‌کند که امکان وحی و الهام الهی را صادقانه اذعان می‌دارد بی‌آنکه بپرسد این وحی و الهام را کجا باید جست و تحققش ازطریق کدام واسطه یا واسطه‌های ویژه بوده است.

اعتدال مشرب کلی *لاك* و ناخوشامدش از افراط و تفریط، افزوده براعتقادش به اینکه رسایی یقین بسیار محدود است و حال آنکه عرصهٔ احتمال در درجات گوناگونش بسیار فراخ است، او را واداشت تا درحدودی به آرمان تساهل دل ببندد. می‌گویيم «در حدودی» زیرا در *نامه دربارهٔ تساهل* می‌گوید که تساهل درحق ملحدان، کسانی که دینشان مستلزم بیعت با قدرتی بیگانه است، و کسانی که ایمان دینیشان به آنان اجازه نمی‌دهد تا تساهلی را که برای خود ادعا می‌کنند شامل حال دیگران کنند، نباید شمول یابد. به دیدهٔ او الحاد بضرورت موجب فقدان مبادی اخلاقی و بی‌اعتنایی به الزام سوگندها، پیمانها و وعده‌هاست. و اما دربارهٔ دو دستهٔ دیگر: او آشکارا در وهلهٔ نخست به کاتولیکها می‌اندیشد، هرچند مسلمانان را نام می‌برد. *لاك* از این باره در نگرش مشترك هم‌میهنانش در آن روزگار به کاتولیکها شریك بود، اگرچه دانستنش جالب است که اگر او اعتنایی واقعی به احوال می‌نمود، دربارهٔ روشهایی که قاضی‌القضاة لرد اسکراگز[۹۹] در محاکمات ناشی از «توطئهٔ پاپی»[۱۰۰] در دادگاه‌ها به‌کار می‌برد واقعاً چه می‌اندیشید. احتمالاً او با مقاصد سیاسی پنهان شافتسبری و دستهٔ او همدلی داشت. ولیکن، اگر کسی نگرش اهل زمانه را هم در کشور خودش هم در جای دیگر به دیده گیرد، نکتهٔ شایان اعتنا آن است که به هرروی به هواداری از تساهل و مدارا برخیزد. پیداست که او نیك براین معنی آگاه بود، زیرا نوشته‌هایش را در این باب بدون نام و نشان منتشر کرد.

98. logical consequences 99. Scroggs

۱۰۰. «در ۱٦٧٨ تایتس اوتس (Titus Oates)، کشیش توطئه‌گر انگلیسی، برای جاسوسی به مذهب کاتولیك رومی گروید، و در ۱٦٧٨ اعلام کرد که توطئه‌ای («توطئهٔ پاپی»، Popish Plot) برای قتل چارلز دوم و بازگردانیدن مذهب کاتولیك کشف کرده است. در خشم و هیجانی که به‌دنبال این امر پیش آمد، بسیاری از کاتولیکها آزار و شکنجه دیدند و کشته شدند. بعدها دروغ بودن ادعای اوتس مکشوف شد.» (*دایرةالمعارف فارسی*)

فصل ۷
لاك

(٤)

۱. نظریهٔ اخلاقی لاك

در نخستین فصل دربارهٔ فلسفهٔ لاك دیدیم که او با ابطال نظریهٔ تصورات فطری، هم مبادی نظری فطری را انکار کرد هم مبادی عملی یا اخلاقی[1] فطری را. بنابراین تصورات اخلاقی ما باید از تجربه نشأت گیرند، بدین معنی که باید، به‌قول لاك، «به تصورات بسیط بینجامند؛» یعنی، دست‌کم عناصر پدیدآورنده‌شان باید ناشی از احساس ظاهر یا مراقبهٔ نفسانی باشند. ولی لاك نمی‌پنداشت که تبیین تجربه‌باورانهٔ منشاءِ تصورات اخلاقی، ما را از این باز می‌دارد که مبادی اخلاقی متیقن را تصدیق کنیم. زیرا همینکه تصوراتمان را کسب کردیم، می‌توانیم بازجویی و مقایسه‌شان کنیم و نسبتهای سازگاری و ناسازگاری را دریابیم. این کار ما را به تقریر قواعد اخلاقی توانا می‌سازد، و اگر قواعد اخلاقی نسبتهای ضروری سازگاری یا ناسازگاری را میان تصورات بیان کنند، یقینی و متیقن‌اند. باید بین تصورات یا الفاظی که در گزاره‌ای اخلاقی[2] می‌آیند و نسبت حکم شده در گزاره تمیز نهاد. دریك قاعدهٔ اخلاقی، تصورات باید، دست‌کم بفرجام، جداگانه از تجربه‌سرچشمه یافته باشند؛ اما صدق یا اعتبار قاعدهٔ اخلاقی مستقل از رعایت آن است. مثلاً، اگر می‌گویم که راستگویی اخلاقاً نیك است، تصورات راست گفتن و نیکی اخلاقی باید بفرجام از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ ولی نسبت حکم شده میان این تصورات، حتی اگر بیشتر مردم دروغ بگویند، صادق است.

اگر این دیدگاه را به‌خاطر بسپریم، چندان در شگفت نمی‌مانیم که لاك در کتابهای سوم و چهارم *جستار* آرمانی «عقل‌باورانه» برای علم اخلاق[3] پیش می‌نهد. آنجا می‌گوید که «اخلاق[4] همانند

---

1. moral 2. ethical 3. ethics 4. morality

ریاضیات پذیرای برهان و استدلال است.»[۵] دلیلش آن است که اخلاق با تصوراتی سروکار دارد که ماهیات واقعی‌اند. در علوم طبیعی ما نه ماهیات واقعی بلکه تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم. لیکن این تمایز میان ماهیت اسمی و ماهیت واقعی در ریاضیات زایل می‌شود؛ و دربارهٔ اخلاق نیز حال همین است. تصور عدل بفرجام مشتق از تجربه است، از این حیث که عناصر پدیدآورندهٔ عدل از تجربه مشتق‌اند، ولی هیچ هستی قائم به ذاتی به نام عدل در بیرون نیست که ماهیت واقعیش بر ما ناشناخته باشد. پس دلیلی ندارد که از اخلاق، علمی برهانی نساخت، «زیرا از آنجا که یقین جز ادراك سازگاری یا ناسازگاری تصورات نیست، و برهان جز ادراك چنان سازگاری با وساطت تصورات یا واسطه‌های دیگر نیست، و چون تصورات اخلاقی مانند تصورات ریاضی خودشان نمونه‌های والا و لذا تصورات کافی و کامل‌اند، هرگونه سازگاری یا ناسازگاریی که در آنها می‌یابیم مانند شکل ریاضی فراآورندهٔ شناخت واقعی‌اند.»[٦] لاك از گفتن آنکه تصورات اخلاقی خودشان نمونه‌های والایند، مرادش این است که مثلاً تصور عدل خودش معیاری است که بر محك آن، افعال عادلانه را از افعال ظالمانه بازمی‌شناسیم؛ عدل هستی به خود پاینده‌ای نیست که تصور عدل برای اینکه تصوری صادق باشد باید با آن سازگار درآید. بنابراین اگر بکوشیم تا الفاظ و مصطلحات اخلاقی را به‌روشنی و دقت تعریف کنیم، «شناخت اخلاقی را می‌توان به چنان پایه‌ای از روشنی و یقین رساند»[۷] که شناخت ریاضی از آن برخوردار است.

پیشنهادهای لاك شاید بظاهر چنین برسانند که نزد او علم اخلاق فقط عبارت است از تحلیل تصورات بدان معنی که هیچ دسته قواعد اخلاقیی وجود ندارد که آدمیان ملزم به اطاعت از آن باشند. اگر این دسته تصورات را بسازیم، این قواعد را تقریر خواهیم کرد؛ اگر آن دسته تصورات را بسازیم، آن قواعد را تقریر خواهیم کرد. و اینکه کدام دسته اختیار شود، امری مربوط به گزینش است. اما چنین رائی به هیچ‌رو منظور لاك نبود. دست‌کم، بیقین این آن نظری نیست که در کتاب دوم *جستار* صورت بیان می‌یابد، جایی که لاك دربارهٔ خیر و شر اخلاقی و دربارهٔ قواعد یا قوانین اخلاقی سخن می‌گوید.

پیشتر ذکری رفت از اینکه لاك نیك و بد را به نسبت با لذت و رنج تعریف می‌کرد. نیك آن است که به ایجاد یا افزودن لذت در ذهن یا تن، یا به کاستن رنج می‌گراید درحالی که بد آن است که به ایجاد یا افزودن رنج یا به‌کاستن لذت میل‌دارد.[۸] ولیکن خیر اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که بروفق آن، خیر (یعنی «لذت») بنابرارادهٔ قانون‌گذار حاصل ما می‌شود؛ و شر اخلاقی عبارت است از ناهمسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که بروفق آن، شر (یعنی

---

۵. *جستار*، ٤، ۱۲، ۸؛ ۲، ص ۳٤۷. ٦. *جستار*، ٤، ٤، ۷؛ ۲، ص ۲۳۲. ۷. *جستار*، ۳، ۱۱، ۱۷؛ ۲، ص ۱۵۷. ۸. *جستار*، ۲، ۲۰، ۲؛ ۱، ص ۳۰۳.

«رنج») «از اراده و قدرت قانون‌گذار نصیب ما می‌شود.»[9] لاك نمی‌گوید که نیك و بد اخلاقی، لذت و رنج‌اند. او همچنین منطقاً متعهد به این قول نیست. زیرا او نیك و بد را به لذت و رنج تعریف نمی‌کرد (هرچند گاهی از سر بیقیدی به این شیوه سخن می‌گوید)، بلکه نیك و بد را به آنچه لذت می‌بخشد و رنج می‌انگیزد تعریف می‌کرد. نیکی اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی با قانونی که متکی به جزا[10] است؛ نمی‌گوید که نیکی اخلاقی با پاداش همسازی یکسان است.

لاك چه نوع قانونی را درنظر دارد؟ او سه نوع قانون را از هم بازمی‌شناسد: قانون الهی[11]، قانون مدنی[12]، و «قانون عرف[13].»[14] از نوع سوم قانون مرادش پسند[15] یا ناپسند[16]، ستایش[17] یا نکوهش[18] است «که به تصدیق نهانی و ضمنی در جوامع، قبایل و انجمنهای گوناگون آدمیان در جهان مستقر می‌شود، و برحسب آن افعال گوناگون بنابرداوریها، قواعد اخلاقی یا رسم چنان جا ارج می‌یابند یا ننگین به‌شمار می‌آیند.»[19] افعال نسبت به قانون الهی تکالیف[20] یا معاصی[21]، نسبت به قانون مدنی معصومانه[22] یا مجرمانه[23]، و نسبت به قانون عرف فضایل[24] یا رذایل[25] محسوب‌اند. آشکار است که این قوانین چه‌بسا باهم ناساز درآیند. همچنان که لاك پی برده است، در یك جامعهٔ معین آدمیان ممکن است افعالی را بپسندند که مغایر قانون الهی باشد. و او بی‌گمان برآن نبود که قانون‌مدنی ملاك‌فرجامین حق[26] وباطل[27]است. پس چنین برمی‌آیدکه قانون‌الهی ملاك‌فرجامین است که افعال ارادی به نسبت با آن اخلاقاً نیك یا بد خوانده می‌شوند. «فکر نمی‌کنم کسی چندان بیخرد باشد که انکار کند خدا دستوری برای ارشاد انسانها نهاده است. او حق وضع چنین دستوری را داراست، چرا که ما آفریدگان اوییم: از نیکی و خرد او می‌سزد که کردار ما را به سوی آنچه بهترین است راه نماید؛ و در توانایی اوست که دستورش را به پاداش و پادافراهی باشدت و مدت نامتناهی در آخرت روان گرداند: زیرا هیچ کس را نمی‌رسد که ما را از دست او به‌درآورد. این یگانه محك حقیقی درستی اخلاقی است.»[28]

اگر از سخن لاك چنین معنایی را فهم کنیم که ملاك خیر و شر اخلاقی و اعمال حق و باطل، قانون تحکمی[29] خداست، تناقضی فاحش پیدا می‌آمد میان گفته‌هایش در کتاب دوم و گفته‌هایش

---

۹. جستار، ۲، ۲۸، ۵؛ ۱، ص ۴۷۴.

10. sanction 11. divine law 12. civil law 13. law of opinion or reputation

۱٤. جستار، ۲، ۲۸، ۷؛ ۱، ص ٤۷۵.

15. approval 16. disapproval 17. praise 18. blame

۱۹. جستار، ۲، ۲۸، ۱۰؛ ۱، ص ٤۷۷.

20. duties 21. sins 22. innocent 23. criminal 24. virtues 25. vices
26. right 27. wrong

۲۸. جستار، ۲، ۲۸، ۸؛ ۱، ص ٤۷۵.

29. arbitrary

در کتاب چهارم جستار. زیرا اگر قانون الهی را خدا تحکماً گذاشته بود، فقط به وحی و الهام می‌توانستیم آن را بشناسیم. و دراین حال مقایسهٔ اخلاق با ریاضیات، که در کتاب چهارم می‌یابیم، مقایسه‌ای یکسره بیجاست. اما هنگامی که لاک در کتاب دوم از قانون الهی سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که «مرادم قانونی است که خدا برای اعمال آدمیان مقرر داشته است، خواه با نور طبیعت بر ایشان اعلام شود خواه با ندای وحی و الهام.»[٣٠] او از نور طبیعت، عقل را می‌خواهد؛ و آشکارا می‌اندیشید که ما می‌توانیم تنها به عقل چیزی از قانون خدا را کشف کنیم، ولو که وحی و الهام مسیحی نور بیشتری به ما می‌دهد. و وقتی به کتاب چهارم برمی‌گردیم، می‌بینیم که می‌گوید: «تصور وجودی برین با قدرت و خیر وعقل نامتناهی که ما مصنوع اوییم و قائم به اوییم، و تصور خودمان به‌منزلهٔ موجودات‌عاقلِ فهیم به‌چنان وضوحی درماهست که به‌گمانم اگر درست ملاحظه‌و دنبال شوند چنان شالوده‌هایی برای تکلیف و قواعد کردار به‌دست می‌دهند که می‌توان اخلاق را در زمرهٔ علومی که پذیرای برهان‌اندنهاد؛دراین‌باره شکی‌ندارم که از روی مبادی خودپیداوبنابرنتایج ضروری، که همانند مبادی و نتایج ریاضیات بی‌چون و چرایند، ملاکهای صواب[٣١] و خطا[٣٢] را می‌توان بر هرکسی عرضه داشت که با بی‌اعتنایی و اعتنای یکسان به این هردو علم می‌پردازد.»[٣٣] لاک آشکارا می‌پنداشت که با ملاحظهٔ طبع خدا و طبع انسان و نسبت میانشان، می‌توان به مبادی اخلاقی خودپیدا رسید که از آنها قواعد و دستورهای اخلاقی جزئی‌تر استنتاج شدنی هستند. و دستگاه قواعد استنتاج‌پذیر، قانون خدا را به‌گونه‌ای که به نور طبیعت شناخته می‌شود برمی‌سازد. لاک روشن نمی‌کند که آیا قانون اخلاقی ملهم را متمم یا بخشی ازمقدمات می‌انگاشت. همچنین خودش هیچ کوششی نورزید تا دستگاهی اخلاقی را بر بنیان خطوط پیش نهاده مبرهن دارد. مثالهایی که از گزاره‌های خودپیدا می‌زند چندان روشنگر نیستند: «جایی که دارایی نباشد، ظلمی نیست» و «هیچ حکومتی آزادی مطلق را جایز نمی‌شمرد.»[٣٤] (گزارهٔ دوم به‌منزلهٔ گزارهٔ اخباری[٣٥] داده شده است، ولی تبیین لاک می‌نماید که او نمی‌خواست به این نحو تلقی شود.)

بنابراین من گرایشی به قبول رأی مورخانی ندارم که می‌گویند لاک دو نظریهٔ اخلاقی ارائه می‌کند که سعی در سازش دادن میانشان ندارد. زیرا به نظرم می‌آید که او البته می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه رشته‌های فکری ارائه‌شده در کتابهای دوم و چهارم جستار باهم می‌سازند. درعین حال دشوار می‌شود انکار کرد که گفتارش نارسا و آشفته است و آمیزه‌ای از عناصر مختلف را عرضه می‌دارد. هرچند، چنانکه دیدیم، نمی‌توان به‌طور ساده لقب لذت‌باور[٣٦] بر او نهاد، حتی در کتاب دوم،

---

٣٠. همان جا.

31. right 32. wrong

٣٣. جستار، ٤، ٣، ٨ : ٢، ص ٢٠٨. ٣٤. همان جا.

35. factual statement 36. hedonist

عنصری از فایده‌باوری لذت‌باورانه[37] هست که شاید پاره‌ای ملهم از آرای گاساندی باشد. باز، عنصری از قول به اعتبار مرجع حجیت[38] هست که برپایهٔ تصور حقوق آفریدگار بنیاد دارد. سرانجام، تمایز لاک میان نور طبیعت و وحی و الهام، یادآور تمایز آکویناس است میان قانون طبیعی که معلومِ عقل است و قانون وضعی الهی؛ و این تمایز بی‌گمان تا اندازهٔ بسیاری ملهم از هوکر[39] بود که میراث زیادی از فلسفهٔ قرون وسطی را در اندیشهٔ خود داشت.[40] تأثیر هوکر، و تأثیر نظریهٔ قرون وسطایی از طریق هوکر در اندیشهٔ لاک، در پنداشت او دربارهٔ حقوق طبیعی[41] پیداست که هم اینک آن را در پیوند با نظریهٔ سیاسیش بررسی خواهیم کرد.

۲. وضع طبیعی و قانون اخلاقی طبیعی

لاک در پیشگفتار دو *رساله دربارهٔ حکومت مدنی*[42] ابراز امیدواری می‌کند که نوشته‌اش کافی باشد «برای استقرار پادشاهی بازگردانندهٔ بزرگ و شاه کنونیمان ویلیام و اثبات حقانیت حق او درنظر مردم.» هیوم، چنانکه سپستر خواهیم دید، برآن بود که نظریهٔ سیاسی لاک از برآوردن این وظیفه عاجز ماند. ولی به هرروی خطاست بیندیشیم که لاک نظریهٔ سیاسیش را به نیت تسجیل حق شهریاری ویلیام پرداخت و بس؛ زیرا او دیرگاهی پیش از سال ۱۶۸۸ به مبادی نظریه‌اش رسیده بود. وانگهی، نظریهٔ او به حیث بیان دستگاه‌مندی[43] از اندیشهٔ آزادیخواهانهٔ[44] زمانه دارای اهمیت تاریخی ماندگار است، و رسالاتش بسی بیشتر از جزوه‌ای مباحثه‌آمیز تصنیف یکی از هواداران حزب ویگ[45] به‌شمار می‌آمد.

بررسی نخستین *رساله دربارهٔ حکومت مدنی* چندان وقت‌گیر نیست. لاک دراین رساله در رد نظریهٔ حق الهی پادشاهان به‌سانی که سر رابرت فیلمر[46] در *بطریرک*[47] (۱۶۸۰) از آن دفاع کرده بود حجت می‌آورد. نظریهٔ پدرسالاری (بطریرکی)[48] درباب انتقال اقتدار سلطنتی به استهزا گرفته شده است. هیچ شهادتی در دست نیست که آدم ابوالبشر دارای اقتدار شاهی مفوض ازسوی خدا بود. اگر بود، هیچ شهادتی درکار نیست که وارثانش دارای چنین اقتداری بودند. اگر بودند، حق جانشینی معین نبود، و حتی اگر خدا ترتیبی برای جانشینی معین داشته بود، هرگونه وقوفی برآن از دیرباز ازمیان رفته است. درواقع امر، فیلمر چنان آدم ابلهی که لاک جلوه‌اش می‌دهد نبود؛ زیرا پیشتر

---

37. hedonistic utilitarianism   38. authoritarianism   39. Hooker

۴۰. برای آشنایی با آرای هوکر، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این *تاریخ*، ص ۸-۱۳۵.

41. natural rights

۴۲. در ارجاعات ما، *رساله* دلالت بر دومین *رساله* دارد مگر در جاهایی که خلاف این حال معین شود.

43. systematic   44. liberal   45. Whig   46. Sir Robert Filmer   47. *Patriarcha*

48. patriarchal

مصنفات ارزشمندتری از *بطریرك* منتشر کرده بود. اما *بطریرك* تازه درآمده و مباحثه‌ای درانداخته بود، و کاملاً فهمیدنی است که لاك آن را برای تاختن در رسالهٔ اولش برگزید.

لاك درنخستین *رساله*[۴۹] براین نظر می‌رود که «دیدگاه عمدهٔ سر رابرت فیلمر آن است که 'آدمیان بطبع آزاد نیستند.' این همان مبنای رای او درباب سلطنت مطلقه[۵۰] است.» لاك نظریهٔ انقیاد طبیعی انسانها را فاش مردود می‌داند و در *رساله* دوم می‌گوید که آدمیان در وضع طبیعی بطبع آزاد و برابرند. «این برابری طبیعیِ آدمیان را هوکر خردمند چندان بدیهی و بی‌چون و چرا می‌انگارد که آن را شالودهٔ الزام به مهر متقابل میان آدمیان می‌نهد و تکالیفی را که درقبال یکدیگر بر ذمه داریم برپایهٔ آن می‌سازد و مبادی پرارج عدل و نیکخواهی را از آن بیرون می‌کشد.»[۵۱]

بنابراین، لاك مانند هابز سخنش را با تصور وضع طبیعی می‌آغازد، و به دیده‌اش «همهٔ آدمیان بطبع در چنان وضع هستند و درهمین حال می‌مانند تا هنگامی که به رضای خود، به عضویت گونه‌ای جامعهٔ سیاسی درمی‌آیند.»[۵۲] ولی تصورات لاك و هابز از وضع طبیعی فرق بسیار با هم دارند. براستی، هابز آشکارا حریف عمده‌ای است که لاك در *رساله* دوم پیش چشم می‌دارد، هرچند به تصریح نمی‌گوید. به‌گفتهٔ لاك، تفاوتی بنیادین هست میان وضع طبیعی و وضع جنگ. «وضعی که در آن انسانها برمقتضای عقل کنار هم می‌زیند بی‌آنکه سالار مشترکی با اختیار داوری میان ایشان بر زمین باشد، به تعبیر درست وضع طبیعی است.»[۵۳] زور که بدون حق اِعمال شود، وضع جنگ را پدید می‌آورد؛ ولی نباید وضع جنگ را با وضع طبیعی یکسان شمرد، چرا که وضع جنگ ناقض وضع طبیعی است، یعنی ناقض آنچه باید باشد.

لاك می‌تواند از آنچه وضع طبیعی باید باشد سخن بگوید، زیرا یك قانون اخلاقی طبیعی[۵۴] را تصدیق دارد که به عقل مکشوف است. وضع طبیعی، وضع آزادی[۵۵] است اما نه وضع بی‌بندوباری. «وضع طبیعی دارای قانونی طبیعی است که حاکم برآن است و همگان را ملزم می‌گرداند؛ و عقل که همان قانون است، به همهٔ انسانهایی که از عقل رای می‌جویند و بس می‌آموزد که چون همه‌شان برابر و مستقل‌اند، هیچ کس نباید گزندی به جان، سلامت، آزادی یا مال کسی بزند.»[۵۶] زیرا انسانها همه آفریدگان خدایند. و اگرچه آدمی مجاز است که دربرابر حملهٔ دیگران به دفاع از خود برخیزد و به ابتکار شخصیش متجاوزان را کیفر دهد، از آنجا که بنابرفرض هیچ حاکم یا قاضی دنیوی[۵۷] مشترکی درمیان نیست، وجدانش مقید به قانون اخلاقی طبیعی است که همگان را به

---

۴۹. ۲، ۶.

50. absolute monarchy

۵۱. *رساله*، ۲، ۵. ۵۲. *رساله*، ۲، ۱۵. ۵۳. *رساله*، ۳، ۱۹.

54. natural moral law 55. state of liberty

۵۶. *رساله*، ۲، ۶.

57. temporal

استقلال از جامعهٔ مدنی و مقررات قضایی آن ملزم می‌گرداند. بنابراین، قانون طبیعی نزد لاك مفید معنایی است یکسره متفاوت از معنایی که هابز از آن اراده می‌کرد. به دیدهٔ هابز، قانون طبیعی به معنای قانون قدرت و زور و نیرنگ بود، و حال آنکه در چشم لاك به‌معنای قانونی اخلاقی با الزامی فراگیر و صادر از عقل آدمی بود، به‌سانی که این عقل دربارهٔ خدا و حقوق او، دربارهٔ نسبت انسان با خدا و دربارهٔ برابری بنیادی همهٔ انسانها به‌منزلهٔ آفریدگان عاقل می‌اندیشد. پیش از این، از هوکر به‌عنوان یکی از منابع نظریهٔ لاك درباب قانون اخلاقی طبیعی نام بردیم. همچنین می‌توانیم از افلاطونیان کیمبریج در انگلستان و، در برّ اروپا، از نویسندگانی همچون گروتیوس[58] و پوفِندورف[59] نام ببریم.

لاك چون به یك قانون اخلاقی طبیعی باور داشت که به استقلال از دولت و قانون‌گذاری آن وجداناً الزام‌آور است، همچنین به حقوق طبیعی معتقد بود. مثلاً، هرکس حق دارد که خودش را پاس دارد و از جانش دفاع کند، و حقی بر آزادیش دارد. همچنین البته تکالیف بهم‌وابسته[60] هست. درواقع، از آنجا که آدمی مکلف به صیانت و دفاع از جان خویش است، محق است که چنین کند. و از آنجا که اخلاقاً ملزم است که وسایل در اختیارش را برای صیانت جانش به‌کار گیرد، حق ندارد که یا خودش جان خویش را بگیرد یا، با کشیدن خودش به بردگی در کاملترین معنای کلمه، به دیگری اختیارِ گرفتن جانش را بدهد.

۳. حق دارایی خصوصی

باری، آن حق طبیعی که لاك بیشترین اعتنا را بدان می‌نمود، حق دارایی[61] بود. همان‌سان که آدمی مکلف و محق به پاسداشت خویش است، برآن چیزهایی که مقتضی این غرض‌اند حق دارد. خدا زمین و همهٔ چیزهای آن را برای نگاهداشت و بهروزی آدمیان به آنان داده است. ولی اگرچه خدا زمین و چیزهای رویش را بخش نکرده است، عقل می‌نماید که ضرورت وجود دارایی خصوصی[62] بر وفق مشیت خداست، نه همان به لحاظ ثمرات زمین و چیزهای روی آن و درون آن، بلکه همچنین ازلحاظ خود زمین.

چه چیز در آغاز حق دارایی خصوصی را برقرار می‌دارد؟ به نظر لاك، کار[63]. در وضع طبیعی کار انسان از آنِ خود اوست، و هرآنچه او با آمیختن کار خود به آن از حال اصلیش می‌گرداند، به او تعلق می‌گیرد. «هرچند آب روان در چشمه مال همه کس است، که می‌تواند شك کند که آب درون

---

۵۸. برای آگاهی از آرای گروتیوس (Grotius)، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این *تاریخ*، ص ۹-۱۴۳.

59. Pufendorf 60. correlative 61. right of property 62. private property
63. labour

کوزه فقط از آنِ کسی است که آب را از چشمه برداشته است؟ کار او آب را از دستهای طبیعت گرفته است و برای خود تصاحب کرده است: در طبیعت آب مشترك بود و به همهٔ فرزندانش تعلق داشت.»[٦٤] گیریم کسی در جنگل از درختی سیب برای خوراکش می‌چیند. هیچ کس در مالکیت[٦٥] او بر سیبها و حقش بر خوردن آنها چون و چرا نمی‌کند. ولی تعلق سیبها به او از کی آغاز شد؟ از هنگامی که هضمشان کرده بود؟ از هنگامی که می‌خوردشان؟ از هنگامی که می‌پختشان؟ از هنگامی که به خانه می‌بردشان؟ روشن است که سیبها هنگامی که می‌چیدشان از آنِ او گردید؛ یعنی هنگامی که او «کارش را با آنها آمیخت» و بدین نحو آنها را از وضعی که دارایی مشترك بود درآورد. و دارایی ارضی[٦٦] به همین شیوه حاصل می‌آید. اگر آدمی درختهای بیشه‌ای را بیندازد و پاره زمین سترده از درختی فراهم کند، شخمش بزند و بذر در آن بیفشاند، زمین و محصولش از آنِ اویند؛ زیرا ثمرهٔ کار اویند. زمین چنانچه او برای غله باراوردن آماده‌اش نمی‌ساخت، غله به بار نمی‌آورد.

نظریهٔ لاك دربارهٔ کار به‌منزلهٔ حق آغازین بر دارایی، سرانجام در نظریهٔ ارزش کار[٦٧] مدغم گشت و به طریقی به‌کار بسته شد که هرگز در تصور واضعش نمی‌گنجید. ولی بحث دراین تحولات اینجا ربطی به سخن ما ندارد. بجاتر آن است که به‌قول مکرری توجه نماییم حاکی از اینکه لاك در چندان تأکیدش بر حق دارایی خصوصی، ذهنیت زمینداران ویگ را بیان می‌کرد که حامیانش بودند. بی‌گمان دراین قول قدری حقیقت هست. دست‌کم اندیشه‌ای خلاف عقل نیست که پروای لاك از دارایی خصوصی پاره‌ای متأثر از نگرش بخشی از جامعه بود که او در آن می‌زیست. درعین حال باید به یاد داشت که عقیده به وجود حقی بر دارایی خصوصی به استقلال از قوانین جوامع مدنی، ابداع لاك نبود. همچنین باید توجه نمود که لاك نمی‌گفت که هرانسانی حق دارد که بی‌حد و حصر و به زیان دیگران مال بیندوزد. خود او اشکال می‌کند که اگر گردآوری ثمرات زمین بخشندهٔ حق برآنهاست، هرکسی ممکن است هرچه دلش خواست بیندوزد، وپاسخ می‌دهد: «چنین نیست. همان قانون طبیعی که بدین وسیله به ما دارایی می‌دهد، همچنین آن دارایی را نیز محدود می‌کند.»[٦٨] ثمرات زمین از بهر استفاده و برخورداری داده شده‌اند؛ و «آن اندازه که کسی بتواند آنها را پیش از تباه شدن به کار استفادهٔ زندگیش بیاورد، همان اندازه را با کارش دارایی خود می‌گرداند: فراتر از این اندازه، بیشتر از نصیب اوست و به دیگران تعلق دارد.»[٦٩] و اما دربارهٔ زمین: عقیده بر اینکه کار بخشندهٔ حق دارایی است، بر دارایی حدی می‌نهد. زیرا «آن اندازه زمین که انسان شخم می‌زند،

---

٦٤. *رساله*، ٥، ٢٠.

65. ownership 66. landed property 67. labour theory of value

٦٨. *رساله*، ٥، ٣١. ٦٩. همان جا.

می‌کارد، اصلاح می‌کند، می‌پرورد و می‌تواند از فراوردهٔ آن استفاده ببرد، همین اندازه دارایی اوست.»[70] روشن است که لاک وضعی را پیشاپیش مفروض می‌گیرد که در آن زمین برای همه کس فراوان است، مانند امریکای روزگار او. «در آغاز سراسر جهان به‌سان امریکا بود، و آن هم بیشتر از آنچه اکنون است؛ زیرا چیزی همچون پول در هیچ‌جا شناخته نبود.»[71]

روشن است که لاک فرض می‌گیرد که حقی طبیعی بر میراث بردن دارایی هست. درواقع به‌صراحت می‌گوید که «هر انسانی با حقی مضاعف زاده می‌شود: نخست، حق آزادی نسبت به شخص خودش... دوم، حق اینکه، پیش از هرکس دیگر، اموال پدرش را همراه برادرانش به میراث برد.»[72] خانواده جامعه‌ای طبیعی است، و پدران مکلف‌اند که تیمار معاش فرزندانشان را بدارند. با این‌همه، لاک توجه بیشتری به تبیین چگونگی تحصیل دارایی بذل می‌کند تا به توجیه حق وراثت، یعنی نکته‌ای که مبهم می‌گذارد.

٤. منشاءِ جامعهٔ سیاسی؛ قرارداد اجتماعی

اگرچه وضع طبیعی چنان حالی است که در آن آدمیان هیچ اختیاردار مشترکی ندارند، خدا «آدمی را تحت الزامهای نیرومند ضرورت، آسودگی و گرایش نهاد تا او را به درون جامعه سوق دهند.»[73] پس نمی‌توان گفت که جامعه برای انسان غیرطبیعی است. خانواده، یا صورت آغازین جامعهٔ انسانی، طبیعیِ انسان است، و جامعهٔ مدنی یا سیاسی بدین لحاظ طبیعی است که نیازهای انسان را برمی‌آورد. زیرا هرچند انسانها، به حال زیست در وضع طبیعی مستقل از یکدیگرند، برایشان دشوار است که آزادیها و حقوقشان را درعمل پاس دارند. زیرا از این واقعیت که در وضع طبیعی همه وجداناً ملزم‌اند که سر به فرمان قانون اخلاقی مشترکی بگذارند، چنین برنمی‌آید که همه در عمل از این قانون اطاعت می‌کنند. و از این واقعیت که همه از حقوق برابر برخوردارند و اخلاقاً مقیدند که به حقوق دیگران احترام بگذارند، چنین برنمی‌آید که همه عملاً و واقعاً به حقوق دیگران احترام می‌گذارند. از این‌رو به مصلحت انسانهاست که برای حفظ مؤثرتر آزادیها و حقوقشان، جامعهٔ سازمان‌یافته[74] تشکیل دهند.

بنابر این، اگرچه تصویری که لاک از وضع طبیعی کشید با تصور هابز تفاوت داشت، این وضع را حال آرمانی نمی‌انگاشت. نخست آنکه «اگرچه قانون طبیعی برای همهٔ آفریدگان عاقل واضح و فهم‌پذیر است، باز آدمیان به سبب تعصب ناشی از مصلحتشان و نیز به دلیل نادانی حاصل از بررسی

---

۷۰. رساله، ۵، ۳۲. ۷۱. رساله، ۵، ٤۹. ۷۲. رساله، ۱٦، ۱۹۰. ۷۳. رساله، ۷، ۷۷.

74. organized society

نکردن این مصلحت، رغبتی ندارند که قانون طبیعی را قانونی بشمرند که در شمول دادنش بر یکایك ایشان برایشان الزام‌آور است.»[۷۵] پس مطلوب آن است که قانون نوشته‌ای در کار باشد که قانون طبیعی را تعریف کند و در مناقشات حکم دهد. دوم آنکه هرچند آدمی در وضع طبیعی از حق مجازات متجاوزان بهره‌مند است، آدمیان سخت براین می‌گرایند که زیاده پاس خاطر خود را بدارند و درحق دیگران زیاده بی‌پروا باشند. پس مطلوب چنان است که یك نظام قضایی[۷۶] مستقر و مقبول همگان به‌وجودآید. سوم آنکه در وضع طبیعی انسانها بسا که در رای قدرت مجازات جرایم نیستند و لو اینکه حکمشان عادلانه باشد. «بدین‌سان آدمیزادگان چون به رغم همهٔ مزایای وضع طبیعی مادام که در این وضع می‌مانند ناخوش و ناآسوده‌اند، بسرعت به درون جامعه سوق داده می‌شوند.»[۷۷]

به‌زعم لاك، «غایت بزرگ و عمدهٔ انسانها دراینکه درون حکومتها باهم متحد می‌گردند و خویشتن را تحت حکومت می‌نهند، حفظ داراییشان است.»[۷۸] ولی اگر کلمهٔ «دارایی» را به‌معنای محدود متداولش بگیریم، در تفسیر قول لاك به خطا رفته‌ایم. زیرا لاك پیشتر توضیح داده است که کلمهٔ «دارایی» را در معنای گسترده‌تری استعمال می‌کند. آدمیان «برای پاسداری متقابل از جان و مال و آزادیشان که من به نام کلی *دارایی* می‌نامم در جامعه به‌هم می‌پیوندند.»[۷۹]

پروای لاك نمودن این نکته است که جامعهٔ سیاسی و حکومت برمبنای عقلی استوارند. و یگانه راهی که برای نمودن چنین نکته‌ای به نظرش می‌رسد آن است که بگوید جامعهٔ سیاسی و حکومت اتکایشان به‌رضاست. بس نیست که زیانهای وضع طبیعی و سود جامعهٔ سیاسی را تبیین کنیم، ولو این تبیین بازنماید که چنین جامعه‌ای عقلانی است به جهت آنکه غرض مفیدی را برمی‌آورد. زیرا آزادی تام وضع طبیعی ناگزیر تا اندازه‌ای به‌موجب تأسیس جامعهٔ سیاسی و حکومت کاسته می‌شود، و این کاهش تنها هنگامی موجه است که ناشی از رضای کسانی باشد که به‌هم می‌پیوندند، یا بهتر بگوییم، ناشی از رضای کسانی باشد که در جامعهٔ سیاسی به‌هم می‌پیوندند و به تبعیت حکومت درمی‌آیند. جامعهٔ سیاسی «جایی پدید می‌آید که شماری از آدمیان ساکن در وضع طبیعی به هیئت جامعه درمی‌آیند تا قوم یا اجتماعی سیاسی[۸۰] تحت یك حکومت عالی تشکیل دهند؛ یا هنگامی که کسی به حکومت قبلاً تشکیل‌یافته‌ای می‌پیوندند و در آن ادغام می‌شود....»[۸۱] «از آنجا که انسانها، چنانکه گفتیم، همه بطبع آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ‌کس را نمی‌توان بدون رضای خودش از این وضع درآورد و تابع قدرت سیاسی کس دیگر گرداند. تنها راهی که بدان کسی خود را از آزادی

---

۷۵. *رساله*، ۹، ۱۲٤.

76. judicial system

۷۷. *رساله*، ۹، ۱۲۷. ۷۸. *رساله*، ۹، ۱۲٤. ۷۹. *رساله*، ۹، ۱۲۳.

80. body politic

۸۱. *رساله*، ۷، ۸۹.

طبیعیش محروم می‌کند و قیدوبند جامعهٔ مدنی را بر خود می‌نهد آن است که با دیگران اتفـاق کند در جامعه‌ای به‌هم بپیوندند و یگانه گردند تا زندگی را به‌آسودگی و ایمنی و صلح بگـذرانند، بی‌دغدغه از داراییهایشان برخوردار شوند و از گزند بیگانگان در امان بمانند.»[۸۲]

پس انسانها از چه چیز دست می‌کشند آن‌گاه که برای تشکیل اجتماعی سیاسی به‌هم می‌پیوندند؟ و به چه چیز رضا می‌دهند؟ نخست آنکه انسانها از آزادیشان دسـت نمی‌کشـند تا به بردگی راه یابند. براستی هرکدامشان از اختیارات قانون‌گذاری و اجرائی خودش به‌صورتی که در وضـع طبیعـی به او تعلق دارند دست می‌کشد. زیرا او به جامعه، یا بهتر بگـوییم، به قـوهٔ قـانون‌گذاری اختیار می‌دهد تا قوانینی لازم برای خیر همگانی[۸۳] وضـع کند، و اختیار اجـرای این قــوانین و تحمیل کیفــر برای سرپیچی از آنها را به جامعه وامی‌گذارد. و تا این اندازه، آزادی وضع طبیعی کاسته می‌شود. ولیکـن آدمیان این اختیارات را وامی‌گذارند تا با ایمنی بیشـتر از آزادیهـایشان برخـوردار شـوند. «زیرا هیچ آفریدهٔ عاقلی را نمی‌توان فرض کرد که حال خود را به نیت بدتر شـدن دگرگون کند.»[۸۴] دو دیگـر، «باید دانست همهٔ کسانی که بیرون از وضـع طبیعـی درون اجتماع متحـد می‌شـوند باید تمام اختیار لازم برای غایاتی که محض آنها درون جامعه متحد می‌شوند به اکثریت اجتماع واگذارند، مگر آنکـه درهر شماره‌ای بیشـتر از اکثریت صـریحاً اتفـاق کنند.»[۸۵] پس به دیدهٔ لاك، «قـرارداد آغازین»[۸۶] متضمن رضای فرد به تسـلیم به ارادهٔ اکثریت اسـت. «بایسـته اسـت که آدمی راهی را بپیماید که نیروی بیشتر او را در آن جهت پیش می‌برد، که همان رضـای اکثریت اسـت.»[۸۷] یا مقـرر داشـتن هرقانونی مقتضی رضای تام و صریح هرفردی است، و این حال دربیشـتر موارد غیرعملی اسـت؛ یا ارادهٔ اکثریت باید غالب باشد. لاك آشکارا می‌پنداشت که حق اکثریت برای نمایندگی اجتماع تقـریباً خودپیداست؛ ولی ظاهراً پی نبرد که اکثریت ممکن است بر اقلیت ستم روا دارد. به هرروی، پروای عمده‌اش نمودن این معنی بود که سلطنت مطلقـه مغـایر با قــرارداد اجتماعی[۸۸] آغازین اسـت، و بی‌گمان می‌اندیشید خطری که ازسـوی فـرمانروایی اکثریت آزادی را تهـدید می‌کند بسـیار کمتر از خطری است که از ناحیهٔ سلطنت مطلقــه عارض آزادی می‌شــود. او پس از گنجــاندن رضــا به فرمانروایی اکثریت در «قرارداد آغازین» خود، می‌توانست بگوید که «سلطنت مطلقـه که عده‌ای آن را یگانه حکومت جهان می‌شـمارند براسـتی با جـامعهٔ مدنی ناسـازگار درمی‌آید و لذا هرگز نمی‌تواند

---

۸۲. *رساله*، ۸، ۹۵.

83. common good

۸۴. *رساله*، ۹، ۱۳۱.　　۸۵. *رساله*، ۸، ۹۹.

86. original compact

۸۷. *رساله*، ۸، ۹۶.

88. social compact

صورتی از حکومت مدنی باشد.»[۸۹]

ایراد آشکاری که می‌توان به نظریهٔ قرارداد یا پیمان اجتماعی گرفت، مشکلِ یافتن مصادیق تاریخی آن است. پس این سؤال پیش می‌آید که آیا لاك قرارداد اجتماعی را رویدادی تاریخی می‌پنداشت. او خودش ایراد می‌گیرد که مصادیقیْ از انسان در وضع طبیعی نیست که انجمن کند و برای تأسیس جامعهٔ سیاسی پیمان صریح ببندند. سپس حجت می‌آورد که درواقع چند مورد را می‌توان یافت، ازقبیل سرآغاز حکومتهای رم و ونیز و برخی جوامع سیاسی در امریکا. و حتی اگر مدرکی از همچو مصادیقی نداشتیم، بی‌نام و نشانی دلیل بر ردّ فرضیهٔ قرارداد اجتماعی نمی‌شود. زیرا «حکومت همه‌جا متقدم بر مدارك است، و ادبیات بندرت میان قومی پدید می‌آید مگر دیرگاهی پس از آنکه جامعهٔ مدنی به یاری هنرها و صناعات ضروریترِ دیگر، ایمنی و راحت و تنعم قوم را تامین کرده باشد.»[۹۰] این همه گویای آن است که لاك البته قرارداد اجتماعی را رویدادی تاریخی می‌انگاشت. ولی درعین حال اصرار می‌ورزد که حتی اگر بتوان باز نمود که جامعهٔ مدنی از درون خانواده و قبیله بالید و حکومت مدنی حاصل تحول فرمانروایی پدرسالاری (بطریرکی)[۹۱] است، این واقعیت تغییر نمی‌یابد که شالودهٔ عقلی جامعهٔ مدنی و حکومت بر رضاست.

ولی ایراد دیگری برمی‌خیزد. حتی اگر بتوان باز نمود که سرچشمهٔ جوامع سیاسی از قرارداد اجتماعی است، یعنی از رضای کسانی که به اختیار خود این جوامع را بنیاد نهاده‌اند، این حال چگونه جامعهٔ سیاسی را به‌سانی که آن را می‌شناسیم توجیه می‌کند؟ زیرا آشکار است که شهروندان بریتانیای کبیر، مثلاً، هیچ رضای صریحی نمی‌دهند که اعضای جامعهٔ سیاسی خویش و اتباع حکومتش باشند، به‌رغم هرچه نیاکان دورشان ممکن است کرده باشند. براستی خود لاك که بر این مشکل نیك آگاه است، با این سخن تأکیدش می‌کند که پدر «نمی‌تواند با هیچ‌گونه قراردادی فرزندان یا اخلافش را ملزم گرداند.»[۹۲] امکان دارد کسی شروطی در وصیت‌نامه‌اش براین معنی بگذارد که پسرش نمی‌تواند دارایی او را به میراث برد و از آن برخوردار شود مگر اینکه عضو همان جامعهٔ سیاسی پدرش باشد و بماند. ولی پدر نمی‌تواند پسرش را ملزم کند که دارایی مورد بحث را بپذیرد. اگر پسرش شروط را نپسندد، می‌تواند از میراثش دست بکشد.

لاك برای رفع این ایراد ناچار به تمایزی میان رضای صریح و ضمنی توسل می‌جوید. اگر کسی در جامعهٔ سیاسی معینی می‌بالد، بروفق قوانین کشور دارایی به ارث می‌برد و از مزایای یك شهروند برخوردار است، باید فرض شمرد که او دست‌کم به‌طور ضمنی به‌عضویت در آن جامعه رضا داده

۸۹. رساله، ۷، ۹۰.   ۹۰. رساله، ۸، ۱۰۱.

91. patriarchal rule

۹۲. رساله، ۸، ۱۱۶.

است. زیرا یکسره خلاف عقل است که از مزیت شهروندی برخوردار و همان‌گاه قائل باشیم که هنوز در وضع طبیعی به‌سر می‌بریم. به سخن دیگر، کسی که از حقوق و مزایای شهروندی در یك کشور معین بهره می‌گیرد، باید فرض کرد که تکالیف شهروندی آن کشور را ولو به‌طور ضمنی به اختیار برعهده گرفته است. و در پاسخ به این اشکال که کسی که انگلیسی یا فرانسوی زاده شده است چاره‌ای جز تسلیم به الزامهای شهروندی ندارد، لاك می‌گوید که آن کس می‌تواند از کشور کنار بکشد، این‌گونه که یا به کشور دیگر برود یا به جای دورافتاده‌ای در دنیا کناره گیرد و آنجا در وضع طبیعی بزید.

البته این پاسخ را باید در پرتو اوضاع و احوال غالب در زمانهٔ لاك فهمید، یعنی هنگامی که مقررات گذرنامه، قوانین مهاجرت، خدمت وظیفهٔ عمومی و جزآن ناشناخته بودند، و دست‌کم جسماً برای آدمی ممکن بود که اگر دلش خواست برود و در دامن طبیعت امریکا یا افریقا زندگی کند. ولی به‌هرروی، آرای لاك خصلت صناعی و غیرواقعی نظریهٔ قرارداد اجتماعی را نشان می‌دهد. در تبیین لاك از منشاءِ جامعهٔ سیاسی، آمیزه‌ای از دو عنصر می‌یابیم: یکی تصور قرون وسطایی و فراآمده از فلسفهٔ یونانی دربارهٔ خصیصهٔ «طبیعی» جامعهٔ سیاسی، و دیگری سعی عقلانی در یافتن توجیهی برای محدودیتهای آزادی در جامعهٔ سازمان‌یافته هنگامی که وضعی طبیعی از پیش مفروض است که در آن انسانها از آزادی نامحدود (درمورد لاك، به‌استثنای الزام اخلاقی به اطاعت از قانون اخلاقی طبیعی) بهره‌ورند.

۵. حکومت مدنی

چنانکه دیدیم، هابز به وجود قراردادی باور داشت که به‌موجب آن شماری از آدمیان «حقوق»ی را که در وضع طبیعی از آن برخوردارند به حاکم[93] وامی‌گذارند. بدین منوال جامعهٔ سیاسی و حکومت در زمان واحد و به موجب رضای واحد به وجود می‌آیند. ولی استدلال کرده‌اند که نظریهٔ سیاسی لاك دو پیمان یا قرارداد یا میثاق را منظور می‌دارد: یکی آن که بدان جامعهٔ سیاسی شکل می‌گیرد، و دیگری آن که بدان دولت برپا می‌گردد. براستی، ذکر صریحی از دو قرارداد نمی‌رود؛ اما استدلال شده است که لاك وجود دو قرارداد را ضمناً فرض می‌کند. به‌موجب قرارداد اول آدمی به عضویت یك جامعهٔ سیاسی معین درمی‌آید و خود را به قبول احکام اکثریت ملزم می‌سازد، در حالی که برحسب قرارداد دوم اکثریت (یا همه) اعضای جامعهٔ نوساخته اتفاق می‌کنند که یا خودشان حکومت را راه ببرند یا حکومتی چندنفره (الیگارشی)[94] یا حکومتی یك‌نفره (مونارشی)[95] خواه موروثی خواه انتخابی به‌پا دارند. پس در حالی که بنابرنظریهٔ هابز براندازی حاکم منطقاً مستلزم انحلال جامعهٔ

93. sovereign 94. oligarchy 95. monarchy

سیاسی موردنظر است، برحسب نظریهٔ لاك حال چنین نیست، زیرا جامعهٔ سیاسی به‌موجب قراردادی متمایز پدید آمد و فقط به اتفاق اعضایش منحل تواند شد.

بی‌گمان سخن به سود این تفسیر بسیار است. ولی درعین حال چنین می‌نماید که لاك دربارهٔ نسبت میان شهروند و حکومت بیشتر برحسب تصور امانتداری[96] می‌اندیشد تا برحسب قرارداد. مردم حکومتی را به‌پا می‌دارند و وظیفهٔ معینی را به امانت به آن می‌سپرند؛ و حکومت ملزم است که این امانت را برآورد. «قانون موضوعهٔ نخستین و اساسی همهٔ حکومتها عبارت از تأسیس قوهٔ قانون‌گذاری[97] است.»[98] و «جامعه قوهٔ قانون‌گذاری را در کف کسانی می‌سپرد که آنان را شایستهٔ چنین امانتی می‌پندارد، و بر جامعه باید به‌موجب قوانین اعلام شده حکم رانده شود، وگرنه صلح و آرامش و دارایی آحادش برهمان نامعلومی وضع طبیعی خواهند بود.»[99]

لاك از قوهٔ قانون‌گذاری به‌عنوان «قوهٔ عالی»[100] در حکومت سخن می‌گوید.[101] و «همهٔ قوای دیگر، در هرعضو یا بخشی از جامعه، باید ناشی از این قوه و تابع آن باشند.»[102] هنگامی که شهریاری[103] هست که دارای قوهٔ اجرائی[104] عالی است، می‌توان در قاموس متداول او را قوهٔ عالی خواند، بویژه اگر احکام برای تبدل به قانون محتاج به رضای او باشند و قوهٔ قانون‌گذاری همیشه منعقد نشود؛ ولی این بدان معنی نیست که او تمام قوهٔ قانون‌گذاری را در خود جمع دارد، و قوهٔ عالی به‌تعبیر خاص برساخته از تمام قوهٔ قانون‌گذاری است. لاك بر مطلوب بودن تفکیك قوا[105] در حکومت تأکید می‌ورزد. بمثل، بسیار نامطلوب است که قانون‌گذاران خودشان مجری قوانین باشند. زیرا «ممکن است خودشان را از اطاعت از قوانینی که می‌گذارند معاف دارند، و قانون را هم در وضع هم در اجرای آن فراخور سود شخصیشان گردانند و از این راه مصلحتی ممتاز از مصلحت باقی جامعه به دست آورند.»[106] بنابراین، قوهٔ اجرائی باید ممتاز از قوهٔ قانون‌گذاری باشد. و از آن‌رو که لاك برمطلوبی تفکیك قوا در حکومت چندان تکیه می‌کرد، حجت آورده‌اند که او چیزی مطابق با حاکم هابز ندارد. این گفته البته راست است چنانچه به کلمهٔ «حاکم» تمام معنایی را که هابز برآن حمل می‌کرد بار کنیم؛ اما، همچنان که دیدیم، لاك به یك قوهٔ عالی، یعنی قوهٔ قانون‌گذاری، تصدیق دارد. و تا جایی که این قوه، قوهٔ عالی در حکومت است تا همین اندازه شاید بتوان گفت که با حاکم هابز مطابقت دارد.

---

96. trusteeship　　97. legislative power (the legislative)

۹۸. رساله، ۱۱، ۱۳۴.　　۹۹. رساله، ۱۱، ۱۳۶.

100. supreme power

۱۰۱. رساله، ۱۱، ۱۳۴.　　۱۰۲. رساله، ۱۳، ۱۵۰.

103. monarch　　104. executive power　　105. division of powers

۱۰۶. رساله، ۱۲، ۱۴۳.

لیکن اگرچه «فقط یك قوهٔ عالی وجود تواند داشت که همان قوهٔ قانون‌گذاری است و همهٔ قوای دیگر تابع آن هستند و باید باشند، با این همه چون قوهٔ قانون‌گذاری فقط قوه‌ای مبتنی بر امانتداری[107] است که برای نیل به غایات معینی کار می‌کند، قوه‌ای عالی برای عزل یا تغییر قوهٔ قانون‌گذاری همچنان در مردم باز می‌ماند در آن‌گاه که پی ببرند کار قوهٔ قانون‌گذاری مغایر با امانتی است که به آن سپرده‌اند.»[108] بدین‌سان اختیار قوهٔ قانون‌گذاری بیقین مطلق نیست: امانتی دارد که باید برآورد. و البته مشمول قانون اخلاقی است.لاك از این‌رو «حدود امانتی» را مقرر می‌دارد «که ازسوی جامعه به آنان (اعضای قوهٔ قانون‌گذاری) سپرده شده است و قوانین خدا و طبیعت برقوهٔ قانون‌گذاریِ هرحکومتی در همهٔ صور حکومت نهاده‌اند.»[109] نخست آنکه قوهٔ قانون‌گذاری باید به‌موجب قوانین اعلام شده حکم براند که برای همه یکسان‌اند و در موارد جزئی گونه‌گون نیستند. دوم آنکه این قوانین نباید برای غایتی جز خیر مردم وضع شده باشند. سوم آنکه قوهٔ قانون‌گذاری نباید بدون رضای مردم که به توسط خودشان یا نمایندگانشان داده شده است مالیات بگیرد. زیرا غرض اصلی از برپایی جامعه، ارائه و پاسداشت دارایی است. چهارم آنکه قوهٔ قانون‌گذاری حق ندارد اختیار قانون‌گذاری را به شخصی یا مجلسی انتقال دهد که مردم این اختیار را به آنان نسپرده باشند، و نیز چنین انتقال اختیار بی‌اعتبار است.

هنگامی که از جدایی قوا سخن می‌گوییم، معمولاً به تمایز سه‌گانهٔ قوای قانون‌گذاری، اجرائی و قضایی[110] اشاره داریم. اما تمایز سه‌گانهٔ لاك فرق می‌کند و مشتمل است بر قوهٔ قانون‌گذاری، قوهٔ اجرائی و آنچه او «قوهٔ فدراتیو»[111] می‌خواند. این قوهٔ فدراتیو عبارت است از اختیار اعلان جنگ و صلح، عقد اتحادها و پیمانها «و همهٔ معاملات با اشخاص و جوامع بیرون حکومت.»[112] لاك قوهٔ فدراتیو را قوه‌ای متمایز می‌دانست، هرچند می‌گوید که دشوار می‌توان آن را از قوهٔ اجرائی منفك کرد بدین معنی که آن را به شخصی متفاوت یا اشخاصی متفاوت سپرد، زیرا امکان دارد که «نابسامانی و فروریزی» به‌بار آید.[113] و اما در باب قوهٔ قضایی، لاك ظاهراً آن را بخشی از قوهٔ اجرائی می‌شمرد. به هرروی دو نکتهٔ مورد اصرار او آن است که قوهٔ قانون‌گذاری باید عالی باشد و هرقوه‌ای، ازجمله قوهٔ قانون‌گذاری، امانتی برعهده دارد که باید بجا آورد.

۶. انحلال حکومت

«هرگاه جامعه منحل شود، مسلم است که حکومت آن جامعه نمی‌تواند برجا بماند.»[114] اگر فاتحی

---

107. fiduciary power

۱۰۸. *رساله*، ۱۳، ۱۴۹.   ۱۰۹. *رساله*، ۱۱، ۱۴۲.

110. judicial power   111. federative power

۱۱۲. *رساله*، ۱۲، ۱۴۶.   ۱۱۳. *رساله*، ۱۲، ۱۴۸.   ۱۱۴. *رساله*، ۱۹، ۲۱۱.

«شیرازهٔ جوامع را ازهم بگسلد»،[۱۱۵] پیداست که حکومتهایشان منحل می‌شوند. این انحلال[۱۱۶] قهری را لاك «براندازی از بیرون» می‌خواند. ولی همچنین انحلالی «از درون» روی تواند داد، و لاك بیشتر واپسین فصل *رساله* دوم را به همین مضمون مصروف می‌دارد.

حکومت ممکن است با تغییر قوهٔ قانون‌گذاری از درون انحلال یابد. لاك که آشکارا در اندیشهٔ سازمان حکومت بریتانیا است می‌گوید: گیریم که قوهٔ قانون‌گذاری مقرر شده است در مجلسی از نمایندگان برگزیدهٔ مردم، در مجلسی از اعیان و اشراف موروثی، و در یك شخص موروثی یگانه، یعنی شهریاری که دارای قوهٔ اجرائی عالی و نیز صاحب حق فراخوانی و انحلال دو مجلس است. اگر شهریار ارادهٔ خودسرانه‌اش را جایگزین قوانین گرداند، یا اگر قوهٔ قانون‌گذاری (یعنی مجالس، بویژه مجلس نمایندگان) را از برپاداشتن انجمن در وقت مناسب یا از آزادی عمل بازدارد، یا اگر روش انتخاب نمایندگان را بدون رضای مردم و برخلاف مصلحت خودسرانه تغییر دهد، در همهٔ چنان مواردی قوهٔ قانون‌گذاری تغییر می‌یابد. باز، چنانچه دارندهٔ قوهٔ اجرائی عالی وظیفه‌اش را وانهد یا فروگذارد چندان که قوانین مجری نشوند، حکومت به‌طور قطع منحل می‌گردد. افزون براینها، انحلال حکومتها به هنگامی است که شهریار یا قوهٔ قانون‌گذاری به شیوه‌ای خلاف امانتشان عمل کنند، چون هنگامی که یکی از آن دو به دارایی شهروندان دست‌درازی کند یا بکوشد تا بر جان و مال و آزادیشان خودسرانه سیطره یابد.

هرگاه حکومت به هرکدام از این راه‌ها «منحل» شد، شورش موجه است. گفتن آنکه این آیین مشوق شورشهای مکرر است، حجتی استوار نیست. زیرا اگر شهروندان به انقیاد بلهوسیِ خودسرانهٔ قدرت جبار درآیند، فرصت شوریدن نگاه‌می‌دارند، هرقدرهم که قداست فرمانروایان ستوده باشد. به‌علاوه، درواقع شورش «به‌مجرد هر سوءمدیریت ناچیزی در امور اجتماعی» رخ نمی‌دهد.[۱۱۷] و با آنکه ما هنگام سخن گفتن از اتباع و اعمالشان از «شورش» و «شورش‌گران» سخن می‌گوییم، درست‌تر آن است که فرمانروایان را شورش‌گر بنامیم آن‌گاه که ایشان جباری پیش می‌گیرند و کردارشان منافی با اراده و مصلحت مردم است. براستی امکان وقوع طغیانها و شورشهای ناموجه هست، و اینها در شمار بزه‌اند؛ ولی امکان سوءاستفاده از شورش، حق شوریدن را سلب نمی‌کند. و اگر بپرسند که چه کسی باید داوری کند که اوضاع و احوال کی شورش را حقانیت می‌بخشند، «پاسخ می‌دهم که مردم باید داوری کنند.»[۱۱۸] زیرا فقط آنان‌اند که، زیر سایهٔ خدا، می‌توانند حکم کنند که آیا امین در امانتش خیانت کرده است یا نه.

---

۱۱۵. همان جا

116. dissolution

۱۱۷. *رساله*، ۱۹، ۲۲۵. ۱۱۸. *رساله*، ۱۹، ۲٤۰.

۷. نقد

نظریهٔ سیاسی لاك آشکارا از چند جهت محل انتقاد است. این نظریه، همراه با نظریه‌های سیاسی دیگری که بیش از تقریر مبادی بسیار کلی‌اند، چندان کلی که می‌توان آنها را «ماندگار» خواند، در این عیب سهیم است که با اوضاع و احوال تاریخی معاصر وابستگی زیاده نزدیك دارد. همچو عیبی البته درمورد نظریه‌ای که کمابیش وارد در تفصیل می‌شود پرهیزناپذیر است. و هیچ شگفت‌انگیز نیست که *رساله دربارهٔ حکومت مدنی* لاك تا اندازه‌ای اوضاع و احوال تاریخی معاصر و باورهای سیاسی خصوصی نویسنده‌اش را به‌منزلهٔ یك ویگ و به‌مثابهٔ معارض استوارتها بازمی‌تاباند. زیرا فیلسوف سیاسی اگر نخواهد که تنها به تقریر چنین گزاره‌هایی بسنده کند که «حکومت باید با هدف خیر همگانی راه برده شود»، چاره‌ای جز این ندارد که داده‌های سیاسی زمانه‌اش را مایهٔ تأمل خویش بنهد. در نظریه‌های سیاسی، بینش و روح و جنبش معینی از زندگی سیاسی را می‌بینیم که به بیان تأمل‌آمیز درمی‌آیند؛ و نظریه‌های سیاسی به درجات گوناگون هرآینه به زمان و تاریخ معینی وابسته‌اند. این امر آشکارا دربارهٔ نظریهٔ سیاسی افلاطون راست می‌آید. دربارهٔ نظریهٔ سیاسی مارکسیستی نیز صادق است. و طبیعی است که در باب نظریهٔ لاك نیز راست درآید.

شاید بگویند که نهادن نام «عیب» برآنچه درواقع پرهیزناپذیر است سزاوار نیست. اما اگر فیلسوفی سیاسی نظریهٔ خودش را به حیث نظریه‌در وجه کلی‌عرضه بدارد، به گمانم خرده گرفتن از کاربرد این کلمه بیهوده است. به هرروی، نظریهٔ سیاسی لاك به عیبهای دیگری نیز مبتلاست. پیشتر توجه را به صناعی بودن نظریهٔ قرارداد اجتماعی جلب کردیم. و همچنین می‌توان به ناکامی لاك در دادن تحلیلی تمام از مفهوم خیر همگانی اعتنا نمود. او بدون دغدغه براین فرض می‌گراید که پاسداری از دارایی خصوصی و تحقق بخشیدن به خیر همگانی از هرباره مترادف‌اند. می‌توان گفت که این انتقاد از دیدگاه کسی انجام می‌گیرد که به تحولی در زمینهٔ زندگی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بازپس می‌نگرد که پیش‌بینیش برای لاك میسر نبود، تحولی که تجدیدنظر در آزادیخواهی[119] زمانه‌اش را ایجاب می‌کرد. و این سخن تا اندازه‌ای راست است. ولی چنین برنمی‌آید که لاك حتی در چهارچوب اوضاع و احوال تاریخی خودش نمی‌توانسته است که تبیین کافی‌تری از کارکرد جامعهٔ سیاسی و حکومت به‌دست دهد. در تبیین او چیزی غائب است که در اندیشهٔ سیاسی یونانی و قرون وسطایی ولو به‌صورتی ابتدائی حاضر بود.

ولیکن، گفتن اینکه نظریهٔ سیاسی لاك محل انتقاد است بدان معنی نیست که ارزش پاینده‌ای ندارد. و گفتن اینکه مبادیی که می‌توان آنها را دارای اعتبار ماندگار شمرد مبادیی هستند که از محدودیت و انحصار به زمانه یا دسته اوضاع و احوال خاصی درست به دلیل کلیتشان اعتلا

---

119. liberalism

می‌جویند، با این گفته یکسان نیست که چنان مبادی بی‌ارزش‌اند. یك مبدأ بی‌ارزش نمی‌گردد از آن‌رو که باید به شیوه‌های گوناگون در زمانهای گوناگون به‌کارش بست. مبداءِ لاك مبنی بر آنکه حکومت (به‌معنای فراخ سازمان کشور و نه صرفاً به‌معنای تنگی که لفظ «حکومت» امروزه عموماً به‌کار می‌رود) امانتی دارد که باید برآورد و وجودش از بهر تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، اکنون همان اندازه صادق است که هنگامی که او تقریرش می‌کرد. این مبدأ البته بدیع نبود. آکویناس همین معنی را گفته است. لیکن نکته اینجاست که مبدأ به تکرار مداوم نیازمند است. مبدأ برای آنکه کارگر باشد، باید به شیوه‌های مختلف در زمانهای مختلف به‌کار بسته شود؛ و لاك کوشید تا بازنماید که چگونه، به دیدهٔ او، باید آن را در اوضاع و احوال روزگارش، که با اوضاع و احوال قرون وسطی فرق داشت، به‌کار بست.

مسئولیت حکومت دربرابر مردم و کارکردش در راه تحقق خیر همگانی، مورد تصدیق عام است. ولی من مایلم نظری را به‌منزلهٔ نظری با اعتبار پایدار بیفزایم که خود لاك همواره اختیار می‌کرد ولی در محل سؤال آمده است. اشاره‌ام به عقیده‌ای است براین معنی که برخی حقوق طبیعی و یك قانون اخلاقی طبیعی وجود دارند که هم فرمانروایان و هم فرمانبرداران را وجداناً ملزم می‌کند. این عقیده با نظریه‌های وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی آن اندازه پیوند نخورده است که نتوان جدایش ساخت، و هرگاه صادقانه پذیرفته شود ایمن‌دارنده‌ای ماندگار از گزند خودکامگی است.

باری، نظریهٔ سیاسی لاك جدا از شایستگیها و ناشایستگیهای ذاتیش، دارای اهمیت تاریخی سترگی است. به‌رغم بعضی انتقادها، در کشور خودش در قرن هجدهم قبول عام یافت. و حتی وقتی نویسندگانی مانند هیوم به نظریهٔ قرارداد اجتماعی تاختند، باز آرای کلی لاك دربارهٔ حکومت پذیرفته شد. البته بعدها رشته‌های فکری دیگری پیدا آمدند: بنتامیسم[۱۲۰] از یك‌سو و نظریه‌های بِرْك[۱۲۱] ازسوی دیگر. ولی بسیاری از گفته‌های لاك به‌صورت دارایی مشترك باقی ماند. در این میان نظریهٔ سیاسی او در برّ اروپا شناخته شد، البته در هلند، جایی که در آن روزگاری را به تبعید گذرانده بود، و همچنین در فرانسه، جایی که در نویسندگان جنبش روشنگری[۱۲۲] همچون مُونْتِسکیو[۱۲۳] تأثیر نهاد. افزون براین، دربارهٔ تأثیر عظیم لاك در امریکا هیچ شکی نیست، ولوآنکه دشوار می‌شود درجهٔ دقیق تأثیرش را در یکایك رهبران انقلاب چونان جفرسن ارزیابی کرد. کوتاه سخن آنکه آثار گسترده و ماندگار *رساله دربارهٔ حکومت مدنی* لاك برهانی است پابرجا در رد این پنداشت که فیلسوفان کسانی بیهوده‌اند. بی‌گفتگو راست است که لاك خودش نهضت فکری پیشتر

---

۱۲۰. Benthamism: آیین فایده‌باوری بنتام (Bentham) و پیروان او. ــ م.

121. Burke   122. the Enlightenment   123. Montesquieu

موجودی را در قالب بیان گویا ریخت؛ ولی خود این بیان گویا عامل مؤثری بود در تقویت و ترویج جنبش فکری و تحول زندگی سیاسیی که مبینشان بود.

۸. تاثیر لاك

به‌گفتهٔ دالامبر[۱۲۴]، از اصحاب دایرةالمعارف فرانسه، شیوهٔ لاك در آفریدن متافیزیك بسیار همانند طریق نیوتن در خلق فیزیك است. دالامبر از متافیزیك دراین باره مرادش نظریهٔ شناخت بود به‌سانی که لاك آن را به‌منزلهٔ تعیین گستره، توانشها و محدودیتهای فهم آدمی تصور می‌کرد. و نیروی رانشی که لاك به پرورش نظریهٔ شناخت و به پرداخت متافیزیك در کارکرد تحلیلی از فهم آدمی داد، براستی یکی از راه‌های اصلیی بود که بدان تاثیر نیرومندی بر اندیشهٔ فلسفه گذاشت. ولی تاثیر او همچنین در علم اخلاق ـ به‌واسطهٔ عناصر لذت‌باورانه در نظریهٔ اخلاقیش ـ و، همچنان که در واپسین قسمت دیدیم، در نظریهٔ سیاسی نیرومند بود. می‌توان افزود که آزادیخواهی اقتصادی[۱۲۵] از سنخ «آزادی عمل» (لِسِه‌فِر)[۱۲۶]، به وجهی که در نوشته‌های «فیزیوکراتهای»[۱۲۷] فرانسوی (مثلاً فرانسوا کِنِه[۱۲۸]، ۱۶۹۴-۱۷۷۴) و در *ثروت ملل*[۱۲۹] (۱۷۷٦) آدام اسمیت[۱۳۰] پیدا می‌شود، دست‌کم پیوند دوری با نظریه‌های اقتصادی و سیاسی لاك دارد.

تاثیر تجربه‌باوری لاك به بهترین وجه در فلسفه‌های بارکلی و هیوم نمایان است که بعداً بدانها خواهیم پرداخت. در جریان این تحول فکری، مبداءِ تجربه‌باورانهٔ او به شیوه‌هایی به‌کار بسته شد که برای خودش متصور نبود. ولی در این جای شگفتی نیست. لاك اندیشمندی معتدل و متعادل بود. پس امکان داشت که خوشایند کسی چون سمیوئل کلارك[۱۳۱] افتد که آشکارا حرمت زیادی به اومی‌گذاشت. پس طبیعی است که رویه‌های گوناگون‌اندیشهٔ لاك را دیگران به شیوه‌ای پرورده باشند که خودش بی‌گمان گزافه‌آمیز می‌پنداشت. مثلاً گفتارش دربارهٔ عقل به مثابهٔ داور وحی و الهام در دئیستها تاثیر نهاد که اندیشه‌هایشان را سپس بررسی خواهیم کرد، و بالینگبروك[۱۳۲] را می‌بینیم که لاك را می‌ستاید و او را یگانه فیلسوف برجسته‌ای می‌داند که برایش حرمتی قائل است. باز، کاوشهای لاك در *جستار* دربارهٔ تداعی تصورات[۱۳۳] بعدها در روانشناسی تداعی‌باورانه[۱۳۴] دیوید هارتلی[۱۳۵] (۱۷۰۵-۵۷) و جوزف پریستلی[۱۳٦] (۱۷۳۳-۱۸۰٤) ثمر بخشید. این هردو تن بر پیوستگی میان رویدادهای جسمانی و روانی تاکید می‌ورزیدند، و دومی به هرروی دیدگاهی

---

124. d'Alembert 125. economic liberalism 126. laissez-faire
127. physiocrats 128. François Quesnay 129. *Wealth of Nations*
130. Adam Smith 131. Samuel Clarke 132. Bolingbroke
133. association of ideas 134. associationist psychology 135. David Hartley
136. Joseph Priestley

ماده‌باورانه اختیار کرد. خود لاک البته ماده‌باور نبود؛ و افکار و تصورات را صرفاً احساسات متبدل نمی‌پنداشت. او درعین حال آرایی آورد که می‌توانست همچون بنیادی برای احساس‌باوری[۱۳۷] به‌کار آید. مثلاً می‌گفت تا جایی که ما می‌دانیم، خدا ممکن است توان اندیشیدن را به چیزی صرفاً مادی بدهد. و این عناصر احساس‌باوری برای نمونه بر پیتر براون[۱۳۸] (درگذشته به سال ۱۷۳۵)، اسقف کورک[۱۳۹]، و کُونْدیاک[۱۴۰] فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵-۸۰) اثر گذاشت. براستی، عناصر احساس‌باوری در فلسفهٔ لاک تأثیر چشمگیری، مستقیم یا نامستقیم، در اندیشه‌گران جنبش روشنگری فرانسه، نظیر اصحاب دایرةالمعارف، گذاشت.

سخن کوتاه، لاک یکی از چهره‌های برجستهٔ دورهٔ روشنگری به وجه عام بود، و روح پژوهش آزادانه، تکیه برعقل و بیزاری از هرچه اعتقاد به مرجع حجیت را که ویژهٔ روزگارش بود در وجود خودش و مصنفاتش باز می‌نمود. ولیکن باید افزود که او دارای خصایل اعتدال مشرب، تقوی و حس جدی مسئولیت بود که در متفکران برّ اروپا که از او تأثیر برگرفتند گاهی دیده نمی‌شد.

ولی اگر لاک یکی از اندیشمندان گرانمایهٔ زمانه‌اش بود، نیوتن نیز در شمارشان می‌آمد. و دالامبر برخطا نبود که هردو را باهم نام برد. از این‌رو، اگرچه قصد این کتاب بیقین پرداختن تاریخی دربارهٔ علوم فیزیکی نیست، دست‌کم باید در احوال ریاضیدان و فیزیکدان بلندپایه‌ای که نفوذی چندان ژرف در اندیشهٔ آدمیان نهاد، به اجمال سخنی گفت.

---

137. sensationalism 138. Peter Browne 139. Cork 140. Condillac

فصل ۸
نیوتن

۱. رابرت بویل

رابرت بُویَل[1] (۱۶۲۷-۹۱) در محفل یاران لاك بود. بویل در مقام شیمیدانی و فیزیکدانی، بیشتر دلبستهٔ تحلیلهای جزئی داده‌های محسوس بود تا ساختن فرضیه‌های[2] شامل و دوررس دربارهٔ عالم طبیعت؛ و در پنداشتش دربارهٔ روش علمی[3]، بر پژوهش آزمایشی[4] تأکید می‌ورزید و از این باره راه کسانی چون گیلبِرْت[5] و هاروی را پیش گرفت. در تأکیدش بر آزمایش[6]، البته با فرانسیس بیکن همانندی دارد؛ اما در آغازین سالهای اشتغال علمیش، بعمد از مطالعهٔ جدی تصانیف کسانی پرهیز می‌جست که سپس به‌منزلهٔ اسلاف عمدهٔ خویش قبولشان کرد، یعنی بیکن، دکارت و گاساندی، چرا که می‌خواست از تلقین پیشرس نظریه‌ها[7] و فرضیه‌های آنان در ذهن خود بگریزد. او بحق در شمار یکی از پیش‌برندگان طراز اول علوم آزمایشی می‌آید؛ و نیز از زمرهٔ کسانی بود که با کارشان روشن گرداندند که نظریه‌پردازی[8] بدون همراهی تحقیق‌پذیری[9] یا تأیید[10] آزمایشی تحت نظارت، نابسنده است. بدین‌سان آزمایشهایش در زمینهٔ هوا و خلأ به یاری تلمبهٔ بادی، که شرحش در *آزمایشهای نوین فیزیکی ـ مکانیکی*[11] (۱۶۶۰) او آمده است، نظریه‌پردازی پیشینی[12] هابز را طرد کرد و ضربه‌ای کشنده بر معارضان روش آزمایشی زد. باز، در *شیمیدان شکاك*[13] (۱۶۶۱) نه همان از عقیده به عناصر چهارگانه بلکه همچنین از نظریهٔ رایج در باب ملح، گوگرد و جیوه همچون سه مبداءِ مقوم چیزهای مادی، به وجهی اثربخش انتقاد کرد. (برحسب تعریف بویل، عنصر شیمیایی ماده‌ای

---

1. Robert Boyle 2. hypotheses 3. scientific method 4. experimental
5. Gilbert 6. experiment 7. theories 8. theorizing 9. verification
10. confirmation 11. *New Experiments Physico-Mechanical* 12. a priori
13. *Sceptical Chymist*

است که به عناصر سازای ساده‌تر تجزیه نمی‌پذیرد، هرچند او خودش نتوانست فهرستی از این عناصر فراهم آورد.) در ۱۶۶۲ به اصلی کلی دست یافت که به «قانون بویل»[14] مشهور است، یعنی این گزاره[15] که فشار و حجم گاز تناسب معکوس باهم دارند. او خود به کیمیا باور داشت، اما پافشاری خودش در کاربرد روش آزمایشی، وسیلهٔ بسیار مؤثری برای پایان دادن به کیمیاگری پدید آورد.

گفتن اینکه بویل بر روش آزمایشی در فیزیك و شیمی پای می‌فشرد و به کارش می‌برد، البته به معنای آن نیست که او «آزمایشگر»[16] صرف بود و از هرگونه فرضیه روی می‌گرداند. اگر چنین کرده بود، به مقام والایش در علم نمی‌رسید. ایراد او به ساختن فرضیه از حیث فرضیه نبود، بلکه به تقریر شتابزدهٔ نظریه بدون کاربرد مهارکنندهٔ روش آزمایشی و قول جازم به‌راستی نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که فقط از درجات متغیر احتمال برخوردارند خرده می‌گرفت. برتر آن است که دانشی اندك با بنیادی استوار برازمایش گردآوریم تا اینکه دستگاه‌های فلسفی جامعی بنا کنیم که تحقیق نمی‌پذیرند. ولی این بدان معنی نیست که فرضیه نباید ساخت. زیرا دانشمند[17] می‌کوشد تا امور واقعی را که مسلم داشته است، تفسیر و تبیین کند. درعین حال، حتی هنگامی که امکان اثباتش هست که یك فرضیهٔ تبیین‌گر[18] محتملتر از هرفرضیهٔ دیگری است که دعوی تبیین همان امور واقع را دارد، تضمینی در دست نداریم که چنان فرضیه‌ای در آینده جایگزینی نیابد. باید توجه نمود که بویل فرضیهٔ اتر (اثیر)[19]، یعنی فرضیهٔ مادهٔ اثیری[20] لطیفی را که پراکنده درسراسر فضاست، قبول داشت. فرضیهٔ اتر را از آن‌رو بنا نهاده بودند تا از مفهوم خلأ بپرهیزند و انتقال حرکت بدون هیچ‌گونه واسطهٔ آشکار را تبیین کنند. ولی همچنین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی[21] بودند که برایشان هیچ تبیین رضایت‌بخشی برحسب تصور مکانیکی از جهان داده نشده بود. بنابراین بویل گفت که اتر ممکن است مرکب از دو نوع ذرات[22] یا اجسام خُرد[23] باشد که به یاری یکی از آنها می‌توانیم پدیده‌هایی چون خاصیت مغناطیسی را تبیین کنیم. او بدین‌گونه می‌توانست از نظریهٔ هنری مور درباب یك روح طبیعت[24] یا نفس جهان[25] بپرهیزد که افلاطونیان کیمبریج آن را به‌عنوان تبیین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی و گرانی[26] عرضه می‌داشتند.[27] به‌عبارت دیگر، بویل فرضیهٔ طبیعت‌باورانه‌تر و «علمی»تری را پیش نهاد. اما نیك آگاه بود که فرضیهٔ خودش از حد احتمال فراتر نمی‌رود و امکان کنار گذاشتنش هست. او حقیقتی فرجامین را که برای نظریه‌های

---

14. Boyle's Law 15. statement 16. experimenter 17. scientist
18. explanatory 19. hypothesis of ether 20. ethereal 21. magnetism
22. particles 23. corpuscles 24. spirit of Nature 25. soul of the world
26. gravity

۲۷. دکارت برای تبیین مکانیکی گرانی، فرض براین گرفته بود که واسطهٔ اتری پدیدآورندهٔ گردبادها (vortices) است.

دیگران روا نمی‌داشت، برای نظریه‌های علمی خودش ادعا نمی‌کرد. او بر محدودیتهای شناخت آدمی به‌طور اعم و بر خصلت فرضی[28] و موقت تبیین علمی به‌طور اخص آگاهی ژرف داشت.

افزون براین، اگر می‌گوییم که بویل بر روش آزمایشی در علم اصرار می‌ورزید، مرادم این نیست که از دخالت ریاضیات در فیزیك غافل بود. اگرچه او خودش ریاضیدان بزرگی نبود، با گالیله و دکارت در آرایشان دربارهٔ ساخت ریاضی طبیعت همچون دستگاهی فراهم از اجسام متحرك، همدلی تام داشت؛ و حتی مبادی ریاضی را حقایقی متعالی می‌انگاشت که شالوده و ابزار همهٔ شناخت انسان‌اند. و با یك قید و وصف که ذکرش هم اینك خواهد آمد، تفسیر مکانیکی طبیعت را پذیرفت. او نظریه‌ای در باب اتمهایی که دارای کیفیات نخستینِ اندازه و شکل‌اند فرض کرد، و حجت آورد که پدیده‌های طبیعی جهان مادی را می‌توان به شیوهٔ مکانیکی تبیین کرد چنانچه حرکت را نیز مفروض گیریم. حرکت کیفیت ذاتی ماده نیست و به ماهیت ماده تعلق ندارد؛ از این‌رو باید آن را علاوه برماده فرض کنیم. حرکت را انگاری خدا برافزوده است، و قوانین حرکت را خدا تعیین می‌کند. بویل برهان مابعدالطبیعی دکارت را بربقای مجموع واحد حرکت یا انرژی، یعنی برهان از روی تغییرناپذیری خدا را نمی‌پذیرفت. این محاجهٔ مابعدالطبیعی مفید برهان نیست، و ما نمی‌دانیم که مجموع حرکت همواره باید ثابت بماند. لیکن، با فرض ماده و حرکت، دستگاه طبیعت عبارت از یك مکانیسم کیهانی[29] است، هرچند باید نظر هابز را براین معنی مطرود بدانیم که انتقال حرکت به یك جسم باید بضرورت به توسط جسم همپهلوی[30] دیگری انجام گیرد. زیرا اگر این نظر را بپذیریم، به تسلسل گرفتار می‌آییم و فعالیت عِلّی[31] خدایی روحانی را رد می‌کنیم.

با آنکه بویل تا اندازهٔ زیادی در تفسیر دکارتی بر دستگاه مکانیکی طبیعت شریك بود، می‌پنداشت که این تفسیر اغراق‌آمیز است و نیاز به وصف و قید دارد. براستی، او پی برد و به تصریح بیان کرد که تبیین رویدادها برحسب علیت غایی، پاسخی به این پرسش نیست که چگونه این رویدادها پیش می‌آیند؛ و هرگونه تبیین غایت‌انگارانه‌ای[32] که بخواهند رندانه جایگزین پاسخی به مسئلهٔ علیت فاعلی[33] بکنند، همان اندازه برای ذهن او بیگانه بود که برای ذهن دکارت. بویل در عین حال براعتبار مفهوم علیت غایی و بر امکان تبیین غایت‌انگارانه پای می‌فشرد، ولو کار فیزیکدان یا شیمیدان به چنین عنوان این نیست که به همچو اموری بپردازد. راست است که دکارت هنگامی که تبیین‌های غایت‌انگارانه را از فیزیك یا فلسفهٔ آزمایشی طرد کرد، منکر وجود علل غایی نشد. و پافشاری بویل را براینکه علیت غایی به مابعدالطبیعه ربط می‌یابد، نباید به مقابله با دکارت حمل کرد. ولی گفتارش دراین موضوع نمودار ناخرسندی او از تفسیر مکانیکی جهان برآیین دکارت و هابز

28. hypothetical 29. cosmic mechanism 30. contiguous 31. causal activity
32. teleological 33. efficient causality

است، یعنی آن‌گاه که تفسیری بسنده انگاشته شود. این ممکن است برای اغراض معینی یا در زمینهٔ محدودی بس آید؛ ولی به‌منزلهٔ فلسفه‌ای کلی دربارهٔ جهان ناکافی است. بویل برآن بود که هیچ تفسیر کافی یا تبیین کلی دربارهٔ عالم خلق نمی‌توان به‌دست داد مگر آنکه صانع[34] و مقدری[35] حکیم را به دیده گیریم که وسایل را با غایات سازگار می‌گرداند.

بویل با ماده‌باوری هابز سخت مخالف بود. ولی او همچنین با آنچه گرایش گالیله و دکارت به کم ارج نهادن اهمیت آدمی در جهان و فروکشاندنش به پایهٔ تماشاگر می‌شمرد مخالفت می‌ورزید. در چشم او آشکارا تناقض‌آمیز می‌نمود که پدیدآورندگان فلسفهٔ طبیعی نوین و جهان‌بینی نوین برآن گرایند که همان موجودی را که این فلسفهٔ نوین را تحول بخشیده است، انگاری از صحنهٔ حوادث بیرون رانند. اگر روا باشد که به شیوهٔ متاخران سخن گوییم، بویل شگفت می‌دانست که شناسنده[36] بخواهد از ارج اهمیت خودش به سود شناخته[37] بکاهد آن‌گاه که همان پندارهای نو دربارهٔ شناخته از شناسنده فراز آمده‌اند.

تعبیری از دیدگاه بویل، در اصرارش براین نکته پیداست که هرچند ادراك کیفیات دومین را می‌توان به وجه مکانیکی تبیین کرد، جهت کافی براین قول نیست که کیفیات دومین ناواقعی‌اند. چنین گفته‌ای در حکم فراموش کردن حضور واقعی انسان در جهان است. زیرا برفرض این حضور واقعی، کیفیات دومین به همان واقعیت کیفیات نخستین‌اند.

ولیکن، اگرچه بویل به‌اهمیت پایگاه انسان در گیتی تکیه می‌کرد، تفسیرش بر طبیعت آدمی آن اندازه ویژگی دکارتی داشت که او را به جلب اعتنا به دشواری بزرگ در سر راه‌حل مسئلهٔ همکنشی[38] میان نفس و جسم وادارد. زیرا او می‌پنداشت که نفس روحانی به‌گونه‌ای مرموز در غدهٔ صنوبری[39] جای دارد و گویی درون مغز محصور است و همان‌جا پیامهایی را ازسوی اندامهای حس انتظار می‌کشد. افزون براین، او از جایگاه نفس چنین استنباط می‌کرد که توانایی ذهن بضرورت بسیار محدود و تنگ است. و این استنباط رابطهٔ نزدیکی دارد با آرای بویل دربارهٔ خصیصهٔ فرضی و موقت نظریه‌ها، و نیز دربارهٔ نیاز به تحقیق‌پذیری آزمایشی، ولو تحقیق‌پذیری آزمایشی هرگز نتواند صدق مطلق فرضیه‌ای را ثابت کند.

نتیجهٔ ویژه‌ای که بویل از رسایی محدود ذهن می‌گرفت آن است که ما باید ارزشی هرچه بیشتر بر دین مسیحی که گسترندهٔ شناخت ماست بنهیم. براستی او مردی بسیار دیندار بود. کار آزمایشی خود را در علم، خدمتی به خدا می‌شمرد و سلسله «درسهای بویل» را به این نیت بنیاد گذاشت تا برای دشواریهایی که امکان دارد از تحولات علمی و فلسفی زمانه دربارهٔ مسیحیت برخیزند پاسخ

---

34. Author 35. Disposer 36. subject 37. object 38. interaction
39. conarium (pineal body)

فراهم آورد. در مصنفاتش براین رای ایستاده بود که ملاحظهٔ دستگاه کیهانی[40] به وجه عام و ملاحظهٔ قوا و اعمال نفس آدمی به‌وجه خاص، گواهی مسلمی به دست می‌دهند بروجود آفریدگاری بغایت توانا و دانا و نیك که همچنین خویشتن را در کتاب مقدس متجلی گردانده است. این سخن بدان معنی نیست که بویل خدا را صرفاً مبدع گیتی و حرکت فرض می‌گرفت. او بارها در باب نگاهداری الهی از جهان و از «تقارن»[41] خدا با همهٔ کارهای جهان سخن می‌گفت. او ممکن است که به هماهنگ‌سازی دستگاه‌مند[42] این آیین با نظرش دربارهٔ طبیعت همچون دستگاهی مکانیکی نکوشیده باشد؛ ولی شاید چنین کاری واجب می‌آمد اگر، همان‌طور که می‌دانیم، براین باور بود که قوانین طبیعی ضرورت ذاتی ندارند. بعلاوه، او مُصرّ بود که خدا به هیچ‌رو مقید و محدود به تقارن معمول و کلیش نیست؛ یعنی به پاسداری از دستگاه طبیعت درست به‌سانی که ما آن را در تجربهٔ معمول خود می‌شناسیم. معجزات ممکن‌اند و رخ داده‌اند.

بنابراین، نزد بویل آمیزهٔ جالبی می‌بینیم از پافشاری بر روش آزمایشی در علم و برخصیصهٔ فرضی نظریه‌های علمی با بینشی دکارتی به رابطهٔ میان نفس و جسم و با باورهای لاهوتی[43] که نامستقیم از فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی و رنسانس سرچشمه می‌گرفتند. نظریه‌اش دربارهٔ تقارن الهی و نظریه‌اش دربارهٔ اینکه خدا بینای همهٔ چیزهایی است که به شهود در خویش می‌شناسد، از همان عنصر فلسفهٔ مدرسی در اندیشهٔ او نشان دارند.

۲. سر آیزك نیوتن

یکی دیگر از دوستان لاك، سر آیزك نیوتن[44] (۱۶۴۲-۱۷۲۷) بود که پیشتر در جلد سوم این *تاریخ* از او نام بردیم.[45] لزومی ندارد بیفزاییم که اینجا با شخصی نامدارتر از بویل روبه‌روییم. زیرا نبوغ نیوتن بود که جهان‌بینی فراهم آوردهٔ کسانی چون کوپرنیك[46]، گالیله و کپلر[47] را به کمال رساند، و نام او تا روزگار اخیر در عرصهٔ علم غالب بود. ما هنوز عادت داریم که از فیزیك نوین تا هنگام پیدایی مکانیك کوانتوم[48] به عنوان فیزیك نیوتنی سخن بگوییم.

نیوتن در وُولْزتُورپ[49] واقع در لینْکِنْشِیر[50] زاده شد. در ژوئن ۱۶۶۱ به دانشکدهٔ ترینیتی[51] در کیمبریج رفت و در ژانویهٔ ۱۶۶۵ دانشنامه‌اش را گرفت. چندی در وولزتورپ گذراند، جایی که

---

40. cosmic system　41. concurrence　42. systematic harmonization

43. theological　44. Sir Isaac Newton

۴۵. ص ۹۵.

46. Copernicus

۴۷. Kepler؛ برای آگاهی براحوال و آرای این دانشمندان عصر رنسانس، نگاه کنید به فصل ۱۸ در جلد سوم این *تاریخ*.

48. quantum mechanics　49. Woolsthorpe　50. Lincolnshire　51. Trinity

خاطرش را به مسئلهٔ گرانش[۵۲] مشغول داشت و همچنین به کشف حساب انتگرال[۵۳] و قضیهٔ دوجمله‌ای[۵٤] نایل آمد. سپس در ١٦٦٧ به مدرسی دانشکدهٔ ترینیتی برگزیده شد، و در ١٦٦٩ استاد ریاضیات گردید. در ١٦٨٧ *مبادی ریاضی فلسفهٔ طبیعی*[۵۵] خود را منتشر کرد که به *مبادی*[۵٦] نیوتن مشهور است. هزینهٔ چاپ را دوستش هَلی[۵۷] منجم پرداخت. دوبار نمایندهٔ دانشگاه کیمبریج در پارلمان شد، از ١٦٨٩ تا ١٦٩٠ و از ١٧٠١ تا ١٧٠۵. در ١٧٠٣ به ریاست انجمن سلطنتی[۵٨] برگزیده شد که در ١٦٧٢ به‌عضویت آن درآمده بود. در ١٧٠۵ ملکه آن[۵٩] مقام شوالیه به او بخشید. چاپهای دوم و سوم *مبادی* در ١٧١٣ و ١٧٢٦ درآمد. نیوتن در وِستْمینسْتِر اَبی[٦٠] به خاک سپرده شد.

نبوغ نیوتن به‌منزلهٔ فیزیکدان ریاضی و قدرتش در خلق هماهنگی، وحدت و سادگی البته بی‌چون و چراست. مثلاً با به‌کار گرفتن قوانین کپلر، توانست مبرهن دارد که حرکت سیارات[٦١] به دور خورشید را می‌توان تبیین کرد چنانچه فرض کنیم که خورشید نیرویی بر هرسیاره وارد می‌کند که با مجذور فاصلهٔ آن سیاره از خورشید نسبت معکوس دارد. او سپس پرسید اگر فرض کنیم که جاذبهٔ[٦٢] زمین تا ماه می‌گسترد، آیا ماندن ماه را در مدارش می‌توان به‌نحوی سازگار با این مبنا تبیین کرد. و سرانجام توانست قانون گرانش عمومی[٦٣] را تقریر کند و جاذبهٔ متقابل اجرام[٦٤] را معین دارد. هرجسمی با جرم M و هر جسمی با جرم m یکدیگر را در امتداد خط واصل بین آنها با نیروی F جذب می‌کنند و این نیرو مساوی است با GMm/d^2، که در آن d فاصلهٔ میان اجسام و G ثابت گرانش است. نیوتن بدین‌سان توانست چنان پدیده‌های عمده‌ای مانند حرکات سیارات، دنباله‌داران[٦۵]، ماه و دریا را تحت قانون ریاضی واحدی بیاورد. او توانست ثابت کند که حرکات اجسام زمینی[٦٦] و آسمانی[٦٧] از قوانین حرکت یکسان تبعیت می‌کنند؛ و بدین‌گونه بطلان نظریهٔ ارسطویی را کامل کرد که می‌گفت اجسام زمینی و آسمانی از قوانینی ذاتاً متفاوت پیروی می‌کنند.

به‌طور کلی نیوتن می‌گفت که همهٔ پدیده‌های حرکت در طبیعت را همچنین می‌توان از راه ریاضی از مبادی مکانیکی بیرون کشید. بمثل، در تصنیفش به نام *نورشناسی*[٦٨] (١٧٠٤) قائل بود که برفرض قضایای مربوط به انکسار و ترکیب نور، پدیده‌های رنگها را می‌توان برحسب ریاضی‌ـمکانیکی تبیین کرد. به‌سخن دیگر، او امیدوار بود که بفرجام همهٔ پدیده‌های طبیعی،

---

52. gravitation 53. integral calculus 54. binomial theorem
55. *Philosophiae naturalis principia mathematica* 56. *Principia* 57. Halley
۵٨. Royal Society؛ فرهنگستان علوم انگلستان که در سال ١٦٦٢ بنیان یافت. ــ م.
59. Queen Anne 60. Westminster Abbey 61. planets 62. attraction
63. universal law of gravitation 64. masses 65. comets 66. terrestrial
67. celestial 68. *Opticks*

برحسب مکانیك ریاضی تبیین‌پذیر از کار درآیند. و کامیابی شگرف خودش درحل مسائل خاص، اشکارا به حجیت نظر کلی او انجامید. دستاورد او، انگیزش نیرومندی به تفسیر مکانیکی جهان بخشید. درعین‌حال باید توجه نمود که همگان می‌پنداشتند که نظریهٔ او مایهٔ سستی مکانیسم افراطی دکارت است، چرا که «نیروی گرانشی»[۶۹] او تحویل‌پذیر به صرف حرکت ذرات مادی نمی‌نمود. برخی از مدافعان مسیحیت در قرن هجدهم وجود گرانی را همچون چیزی تبیین‌ناپذیر بر بنیاد نظریهٔ ماشین‌وارانگارانه (مکانیستی)[۷۰] محض، حجتی بروجود خدا می‌گرفتند.

درخور اعتناست که به دیدهٔ نیوتن، فلسفهٔ طبیعی به پژوهش پدیده‌های حرکات می‌پردازد. موضوع آن عبارت است از «پژوهیدن نیروهای طبیعت از روی پدیده‌های حرکات، و سپس مبرهن داشتن پدیده‌های دیگر از روی این نیروها.»[۷۱] این «نیروهای طبیعت» چیستند؟ آنها به علل دگرگونیهای حرکت تعریف می‌شوند. ولی باید هوشیار باشیم که در فهم معنای کلمهٔ «علت» دراین زمینه به‌خطا نرویم. گفتن ندارد که مقصود نیوتن علت فاعلی یا متافیزیکی پدیده‌ها، یعنی خدا، نیست. به علل فرضی فیزیکی نیز اشاره ندارد که یا برای تبیین آن پدیده‌هایی که به وجهی موفقیت‌آمیز به کنش قوانین مکانیکی تحویل نیافته‌اند یا برای تبیین همسازی واقعی حرکات بالفعل با این قوانین مفروض گرفته شده‌اند. اشارهٔ او به خود قوانین مکانیکی است. این قوانین توصیفی[۷۲] البته فاعلان[۷۳] فیزیکی نیستند؛ یعنی علیت فاعلی از آنها سرنمی‌زند. آنها «مبادی مکانیکی» هستند.

عبارتی که از *مبادی ریاضی* نقل کردیم حکایت از پنداشت نیوتن دربارهٔ روش علمی دارد، و فراگیرندهٔ دو عنصر اصلی است: یکی کشف استقرایی[۷۴] قوانین مکانیکی از روی بررسی پدیده‌های حرکات، و دیگری تبیین قیاسی یا استنتاجی[۷۵] پدیده‌ها در پرتو این قوانین. به سخن دیگر، روش او مشتمل بر تحلیل[۷۶] و ترکیب[۷۷] است. تحلیل عبارت است از پرداختن به آزمایش ومشاهده[۷۸]، و گرفتن نتایج کلی از اینها به‌مدد استقرا[۷۹]. ترکیب عبارت است از مفروض گرفتن قوانین یا مبادی یا «علل» مسلم، و تبیین پدیده‌ها به یاری قیاس یا استنتاج[۸۰] نتایج از این قوانین. ریاضیات افزار یا آلت ذهن در سراسر همچو فراگردی است. به ریاضیات از آغاز نیاز هست، بدین لحاظ که حرکات مورد پژوهش را باید اندازه گرفت و به تقریر یا فرمول‌بندی[۸۱] ریاضی تحویل کرد. و به همین جهت، گسترهٔ روش و دامنهٔ فلسفهٔ طبیعی محدود به مرزهای معین می‌گردد. اما نیوتن ریاضیات را افزار یا آلتی می‌شمرد که ذهن از کاربردش ناگزیر است نه آنکه، همچنان که نزد گالیله، کلیدی

---

69. gravitational force 70. mechanistic

۷۱. *مبادی ریاضی*، پیشگفتار چاپ اول.

72. descriptive 73. agents 74. inductive 75. deductive 76. analysis
77. synthesis (composition) 78. observation 79. induction 80. deduction
81. formulation

خطاناپذیر برای گشودن راز واقعیت باشد.

این نکته‌ای مهم است. اینکه نیوتن وظیفه‌ای واجب به ریاضیات در زمینهٔ فلسفهٔ طبیعی نسبت داد از روی همان عنوان تصنیف سترگش، *مبادی ریاضی فلسفهٔ طبیعی*، نمایان است. ریاضیات افزار بزرگ در براهین فلسفهٔ طبیعی است. و این نکته شاید برساند که نزد نیوتن فیزیك ریاضی که به شیوهٔ استنتاجی محض پیش می‌رود کلید واقعیت را بەدست می‌دهد، و اینکه او به گالیله و دکارت نزدیکتر است تا به دانشمندان انگلیسی نظیر گیلبرت، هاروی و بویل. لیکن این پنداشت برخطاست. بی‌گمان تأکید اهمیتی که نیوتن برای ریاضیات قائل می‌شد، حق است؛ ولی همچنین باید بر رویهٔ تجربه‌باورانهٔ اندیشهٔ او تأکید ورزید. گالیله و دکارت براین باور بودند که ساخت کیهان ریاضی است، بدان معنی که ما با کاربرد روش ریاضی می‌توانیم رازهایش را بگشاییم. ولی نیوتن رغبتی به قبول این پیش‌فرض[82] نمی‌نمود. بحق نمی‌توان پیشاپیش فرض کرد که ریاضیات کلید واقعیت را به ما می‌دهد. اگر کارمان را با مبادی ریاضی مجرد بیاغازیم و استنتاج نتایج کنیم، نمی‌دانیم که این نتایج اطلاعی دربارهٔ جهان می‌دهند تا هنگامی که آنهـا را به‌تحقیق‌برسانیم. از پدیده‌ها آغاز می‌کنیم و قوانین یا «علل» را به میانجی استنتاج کشف می‌کنیم. آن‌گاه می‌توانیم از این‌قوانین‌نتایجی‌بیرون‌بکشیم. امانتایج استنتاجهایمان تا جایی که بشود محتاج به تحقیق‌پذیری است. کاربرد ریاضیات ضروری است، ولی به‌تنهایی شناخت علمی جهان را تضمین نمی‌کند.

براستی، خود نیوتن فرضهایی می‌سازد. در کتاب سوم *مبادی ریاضی* قواعدی برای فلسفیدن[83] یا قواعدی برای استدلال در فلسفهٔ طبیعی وضع می‌کند. نخستین قاعده، مبداءِ سادگی است که می‌گوید ما نباید برای چیزهای طبیعی علتهایی بیشتر از چنان علتهایی روا داریم که هم راست‌اند هم برای تبیین نمودهایشان بسنده‌اند. قاعدهٔ دوم می‌گوید که تا بشود باید برای معلولهای طبیعی یکسان، علتهای یکسان معین داریم. و قاعدهٔ سوم می‌گوید که آن کیفیات اجسام که پذیرای شدت و ضعف درجات نیستند و مشاهده کرده‌ایم که به همهٔ اجسام مشمول آزمایش تعلق دارند، باید در شمار کیفیات کلی همهٔ اجسام آیند. لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا نیوتن دو قاعدهٔ اول را که گویای سادگی و همگونگی[84] طبیعت‌اند حقایقی پیشینی می‌انگاشت یا مفروضات روشی[85] که پیش نهادهٔ تجربه‌اند. نیوتن هیچ جواب روشنی به این سؤال نمی‌دهد. او البته از تشابه اجزای[86] طبیعت سخن می‌گوید که گرایش به‌سادگی و همگونگی دارد. و گویا می‌پنداشته است که طبیعت از آن‌رو سادگی و همگونگی را رعایت می‌کند که خدا چنانش آفریده است، و از این سخن شاید چنین برآید که به دیدهٔ او دو قاعدهٔ اول شالوده‌ای مابعدالطبیعی دارند. لیکن از قاعدهٔ چهارم برمی‌آید که دو

82. presupposition 83. philosophizing 84. uniformity
85. methodological assumptions 86. analogy

قاعدهٔ اول را باید مسلمات یا مفروضات روشنی شمرد. می‌گوید که در فلسفهٔ آزمایشی ما باید گزاره‌های منتج از استقرا از روی پدیده‌ها را دقیقاً یا به تقریب بسیار صادق بدانیم، به‌رغم هرگونه فرضیهٔ نقیضی که امکان تخیلش برود، تا زمانی که پدیده‌های دیگری رخ نمایند که گزاره‌ها را یا دقیقتر یا پذیرای استثنا گردانند. و مفهوم ضمنی این سخن آن است که ملاك فرجامین در فلسفهٔ طبیعی همانا تحقیق‌پذیری آزمایشی است و دو قاعدهٔ نخستین عبارت از مسلمات روشنی‌اند، ولو نیوتن خود چنین نگوید.

نیوتن دربارهٔ این قاعدهٔ چهارم می‌گوید که ما باید از آن پیروی کنیم «تا به یاری فرضیه از برهان استقرا طفره نرویم.» و در *نورشناسی* فاش می‌گوید که «فرضیه را نباید در فلسفهٔ آزمایشی به دیده گرفت.»[۸۷] باز، در *مبادی ریاضی* می‌گوید که نتوانسته است علت خواص گرانی را از روی پدیده‌ها کشف کند؛ و می‌افزاید: «هیچ فرضیه‌ای نمی‌سازم.»[۸۸] و این گفته‌ها آشکارا حاجت به شرح دارند.

نیوتن هنگامی که فرضیه را در فلسفهٔ طبیعی مردود می‌شمرد، البته در وهلهٔ نخست به پژوهشهای نظری[۸۹] تحقیق‌ناپذیر[۹۰] می‌اندیشید. هنگامی که می‌گوید از قاعدهٔ چهارم باید تبعیت کرد تا به یاری فرضیه از حجتهای برآمده از استقرا طفره نرویم، در اندیشهٔ نظریه‌هایی بود که برایشان هیچ گواهی[۹۱] آزمایشی ارائه نمی‌شود. گزاره‌هایی را که از راه استقرا به آنها رسیده‌ایم باید پذیرفت تا وقتی که آزمایش نشان دهد که دقیق نیستند، و از نظریه‌های نقیض و تحقیق‌ناپذیر باید چشم پوشید. هنگامی که نیوتن می‌گوید که نتوانسته است علل خواص گرانی را به استقرا کشف کند و اینکه هیچ فرضیه‌ای نمی‌سازد، مرادش آن است که تنها جویای قوانین توصیفی است که بیان می‌دارند که گرانی چگونه عمل می‌کند نه جویای طبع یا ماهیت گرانی. این معنی را گزاره‌ای در *مبادی ریاضی* روشن می‌کند: «آنچه را از پدیده‌ها استنتاج نشده است باید فرضیه خواند؛ و فرضیه‌ها، خواه متافیزیکی خواه فیزیکی، چه دربارهٔ کیفیات پوشیده چه در باب کیفیات مکانیکی، هیچ جایی در فلسفهٔ آزمایشی ندارند. در این فلسفه گزاره‌های جزئی از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، و سپس به‌مدد استقرا کلی می‌گردند. به این‌گونه بود که تداخل‌ناپذیری[۹۲]، جنبندگی[۹۳]، و نیروی تکانه‌ای[۹۴] اجسام، و قوانین حرکت و گرانش کشف شدند.»[۹۵]

البته اگر ما واژهٔ «فرضیه» را به معنایی که امروزه در علوم فیزیکی به‌کار می‌رود بفهمیم، باید بگوییم که کار نیوتن در طرد فرضیه مبالغه‌آمیز است. وانگهی، روشن است که نیوتن خودش

---

۸۷. چاپ سوم، ۱۷۲۱، ص ۳۸۰.　　۸۸. ۲، ص ۳۱٤، ترجمهٔ ای. موت (A. Motte).

89. speculations　　90. unverifiable　　91. evidence

۹۲. impenetrability؛ خاصیتی در ماده که به‌موجب آن دو جسم نمی‌توانند همزمان مکان واحدی را بگیرند. ـ م.

93. mobility　　94. impulsive force

۹۵. همان جا.

فرضیه می‌ساخت. مثلاً، نظریهٔ اتمیستی[96] او براین معنی که ذرات ممتد، سخت، تداخل‌ناپذیر، فناناپذیر[97]، جنبنده[98] و دارای نیروی جبر یا لختی[99] وجود دارند، فرضیه به‌شمار می‌آمد. همچنین بود نظریه‌اش دربارهٔ یك واسطهٔ اتری[100]. هیچ کدام از این فرضیه‌ها ناموجه نبود. نظریهٔ اتر در بنیاد برای تعلیل انتقال نور مفروض گرفته شد. و نظریهٔ ذرات اصولاً تحقیق‌ناپذیر نبود. خود نیوتن می‌گفت که اگر ما میکروسکپهای نیرومندتری می‌داشتیم، چه‌بسا می‌توانستیم که بزرگترین این ذرات یا اتمها را ادراك کنیم. ولی نظریه‌هایش به هرروی فرضیه بودند.

ولیکن باید این نکته را منظور بداریم که نیوتن میان قوانین آزمایشی و فرضیه‌های نظری[101] تمیز می‌نهاد که، چنانکه او پی برد، صرفاً راست‌نما یا محتملاً راست بودند. و از آغاز ابا داشت که فرضیه‌های نظری را مفروضاتی پیشینی بپندارد که جزءِ لاینفك تبیین علمی پدیده‌های طبیعی را تشکیل می‌دهند. اما از آنجا که واداشتن مردم به درك این تمیز به چشمش دشوار می‌آمد، سرانجام به ضرورت طرد همهٔ «فرضیه‌ها» از فیزیك یا فلسفهٔ آزمایشی حکم داد، خواه فرضیه‌های متافیزیکی خواه فیزیکی. می‌گوید که کیفیات پوشیده‌ای[102] که ارسطوییان به آنها باور دارند، بازدارندهٔ پیشرفت ما در علم‌اند؛ و گفتن اینکه نوع خاصی از شیء دارای کیفیت پوشیدهٔ خاصی است که شیء به‌موجب آن عمل می‌کند و معلولها و آثار مشهودش را فرامی‌آورد، برابر هیچ نگفتن است. «ولی اشتقاق دو یا سه مبداءِ کلی حرکت از پدیده‌ها و سپس گفتن اینکه خواص و افعال همهٔ اشیای جسمانی چگونه از آن مبادی هویدا برمی‌آیند، گام بسیار بلندی در فلسفه است، هرچند علل آن مبادی هنوز کشف نشده باشند.»[103] نیوتن بسا که گاهی سخن به مبالغه گفته و حق دخالت فرضیه‌های نظری را در پرورش علم نگزارده باشد. اما نیت بنیادینش به قدر کافی روشن است: می‌خواهد فرضیه‌های بیهوده و تحقیق‌ناپذیر را کنار بگذارد و مردم را برحذر دارد تا به نام «فرضیه» به‌معنای مفروضات نظریِ تحقیق نپذیرفته، در نتایج یا قوانینی که به استقرا محرز گشته‌اند چون و چرا نکنند. ما نباید هیچ ایرادی به «نتایج» محرز گشته ازطریق استقرا روا داریم بجز آن ایرادهایی که برپایهٔ آزمایش یا حقایق یقینی استوارند. همین مراد نیوتن است آنجا که می‌گوید فرضیه را نباید در فلسفهٔ آزمایشی به دیده گرفت.

بنابراین، اندیشهٔ نیوتن برآن می‌گرایید که به پالایش علوم فیزیکی از متافیزیك همچنان ادامه دهد و جستجوی «علل» را از علوم بیرون براند، خواه علل فاعلی فرجامین[104] خواه آنچه فیلسوفان مدرسی «علل صوری»[105] به‌معنای طبایع یا ماهیات می‌خواندند. نزد نیوتن، علم عبارت بود از

---

96. atomistic theory 97. indestructible 98. mobile 99. vis inertiae (force of inertia) 100. ethereal medium 101. speculative 102. occult qualities

۱۰۳. *نورشناسی*، چاپ سوم، ۱۷۲۱، ص ۳۷۷.

104. ultimate efficient cause 105. formal causes

قوانین، که هرگاه ممکن باشد به تقریر ریاضی درمی‌آیند. قوانین از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، مبین چگونگی کار و کنش چیزهایند، و از روی نتایج مشتق از آنها به وجهی تجربی تحقیق‌پذیرند. ولی معنی این گفته آن نیست که او در عمل از هرگونه نظرپردازی[۱۰۶] احتراز می‌جست. پیش از این، از نظریهٔ اتر او نام بردیم که برای تبیین انتقال نور مفروض گرفت. او همچنین معتقد بود که اتر، چنانکه بباید، به‌کار بقا و افزایش حرکت تباه شونده درجهان می‌آید. او آشکارا برآن بود که بقای انرژی[۱۰۷] را نمی‌توان بدون وارد کردن این عامل اضافی که دربردارندهٔ مبادی فعال است تبیین کرد. اتر برخلاف پندار دکارت، گونه‌ای سیال[۱۰۸] چگال[۱۰۹] و پخشنده[۱۱۰] نیست؛ قدری به هوا می‌ماند، هرچند از هوا رقیقتر است، و نیوتن گاه از اتر به «روح» تعبیر می‌کرد. ولی او بواقع نکوشید تا طبع آن را به شیوه‌ای دقیق وصف کند. به‌نظر نمی‌رسد که او دربارهٔ وجود یك واسطهٔ اتری شکی به دل راه داده باشد؛ ولی دریافت که نظرپردازیهایش دربارهٔ خصیصهٔ آن فقط فرضیه‌های موقت‌اند، و شیوهٔ کلیش در خودداری از توصیف هستیهای مشاهده‌نشده او را از صدور احکام جزمی دربارهٔ طبع دقیق اتر بازداشت.

نظریه‌های نیوتن در باب مکان و زمان مطلق، نمونه‌های بیشتری از فرضیه‌های نظری به دست می‌دهند. می‌گوید که زمان مطلق، به‌تمایز از زمان نسبی و پیدا و متعارف، بدون ارجاع به چیزی بیرونی به‌طور یکنواخت جریان دارد، و «نام دیگرش دیرند است.»[۱۱۱] مکان مطلق، به تمایز از مکان نسبی، «همواره همسان و جنبش‌ناپذیر می‌ماند.»[۱۱۲] نیوتن براستی کوشید تا فرض مکان و زمان مطلق را توجیه کند، نه البته با قول به اینکه آنها هستیهای مشاهده‌شدنی‌اند، بلکه با انگیختن حجت برآنکه حرکتِ اندازه گرفتنی از راه آزمایش، مستلزم مکان و زمان مطلق است. اما تا جایی که او براین می‌گراید که از مکان و زمان مطلق به‌منزلهٔ هستیهایی سخن بگوید که چیزها در آنها در جنبش‌اند، بیقین از قلمرو آن فلسفهٔ آزمایشی که فرضیه را از آن بیرون رانده است فراتر می‌رود. وانگهی، تصور نیوتن از سه پایهٔ[۱۱۳] حرکت مطلق، مکان مطلق و زمان مطلق دربردارندهٔ دشواریهای درونی است. مثلاً، حرکت نسبی عبارت است از تغییری در فاصلهٔ یك جسم از جسمی دیگر یا حرکت انتقالی[۱۱۴] جسمی از یك جای نسبی به جای نسبی دیگر. بنابراین، حرکت مطلق عبارت است از حرکت انتقالی جسمی از یك جای مطلق به جای مطلق دیگر. و حرکت مطلق بظاهر مقتضی مکان مطلق است تا نقاط ارتباط[۱۱۵] مطلق را فراهم آورد نه نقاط ارتباط نسبی را. ولی دریافتنش مشکل است که چگونه مکان مطلق، نامتناهی و همگن[۱۱۶] می‌تواند چنین نقاط ارتباطی

106. speculation   107. conservation of energy   108. fluid   109. dense
110. pervasive

۱۱۱. *مبادی ریاضی*، ۱، ص ۶.   ۱۱۲. همان جا.

113. triad   114. translation   115. points of reference   116. homogeneous

را فراهم آورد.

تا اینجا توصیفی مکانیکی از جهان داریم، آن هم با طرح فرضیه‌هایی معین مانند فرضیهٔ اتر برای توضیح پدیده‌ها هنگامی که پدیده‌ها را بظاهر نتوان تنها به شیوهٔ مکانیکی تبیین کرد. نیوتن اجسام را به اجرام تعریف می‌کرد. مرادش این بود که هرجسم، افزون برخواص هندسی، دارای نیروی جبر یا لختی است که به‌وسیلهٔ شتاب[117] قابل اندازه‌گیری است و شتاب را یك نیروی بیرونی معین به جسم می‌دهد. بنابراین تصور اجرام را داریم که برحسب قوانین مکانیکی حرکت، در مکان و زمان مطلق حرکت می‌کنند. و در این دنیای دانشمندان، فقط کیفیات نخستین هستند. مثلاً، رنگها در اشیا فقط عبارت‌اند از «گرایش به بازتاباندن این یا آن گونه اشعه بیشتر از اشعهٔ دیگر، درحالی که رنگها در اشعه چیزی نیستند مگر گرایشهای آنها به انتقال چنین یا چنان حرکت به مرکز حواس، و رنگها در مرکز حواس احساسات آن حرکات به‌صورت رنگها هستند.»[118] بنابراین، اگر از انسان و احساساتش عزل توجه کنیم، دستگاهی از اجرام باز می‌ماند که دارای کیفیات نخستین‌اند، در مکان و زمان مطلق می‌جنبند، و واسطهٔ اتری در آنها پخش است.

با اینهمه، این تصویر، تصوری سخت ناکافی از جهان‌بینی تام نیوتن را می‌رساند. زیرا او مردی دیندار بود و به خدا اعتقاد استوار داشت. او چند رسالهٔ لاهوتی نوشت، و اگرچه این رسایل خاصه در باب موضوع ثالوث اقدس قدری خلاف عرف مذهبی‌اند، او بی‌گمان خود را مسیحی مخلص می‌انگاشت. به‌علاوه، هرچند می‌توان میان باورهای علمی و دینی او تمیز گذاشت، او برآن نبود که علم به هیچ‌رو به دین ربط ندارد. او معتقد بود که سامان کیهانی[119] گواه بر وجود خداست، و «از روی پدیده‌ها پیداست که موجودی ناجسمانی، زنده، حکیم و همه‌جا حاضر هست.»[120] براستی چنین می‌نماید که نیوتن می‌پنداشت که حرکت سیارات به دور خورشید برهانی بر وجود خداست. افزون براین، خدا ستارگان را در فاصله‌های مناسبشان از یکدیگر نگاه‌می‌دارد به‌نحوی که ستارگان به هم نمی‌خورند، و بی‌نظمیهای گیتی را «اصلاح می‌کند». پس به گمان نیوتن کار خدا نه همان حفظ عالم خلق خویش به‌معنای عام کلمه است، بلکه او همچنین فعالانه مداخله می‌کند تا ماشین کائنات را در جنبش نگه‌دارد.

وانگهی، نیوتن تفسیری لاهوتی برنظریهٔ مکان و زمان مطلق خود عرضه داشت. در *حاشیهٔ کلی*[121] بر طبع دوم *مبادی ریاضی* می‌گوید که خدا چون همه‌گاه و همه‌جا وجود دارد، مقوم دیرند و

---

117. acceleration

۱۱۸. نورشناسی، ص ۱۰۸ به بعد.

119. cosmic order

۱۲۰. همان، ص ۳٤٤.

121. *General Scholium*

مکان است. براستی، مکان نامتناهی به مرکز حواس[۱۲۲] الهی وصف می‌شود که در آن خدا همه چیز را ادراك و فهم می‌کند. چیزها «درون مرکز حواس بیکران و همگونهٔ او» می‌جنبند و شناخته می‌شوند.[۱۲۳] این سخن بسا که به دیدهٔ نخست چنان بنماید که به مذهب وحدت وجودی[۱۲۴] راه می‌برد، ولی نیوتن قائل نبود به اینکه خدا را باید با مکان و زمان مطلق یکسان و همگوهر گرفت. بلکه خدا مقوم مکان و زمان مطلق به میانجی حضور همه‌جایی و جاودانگی خویش است؛ و او چیزهای موجود در مکان نامتناهی را چنان می‌شناسد که گویی مکان نامتناهی مرکز حواس اوست، زیرا به‌واسطهٔ حضور همه‌جاییش همه چیز بی‌واسطه نزد او حاضر است.

روشن است که نیوتن علاوه برفیزیکدان و ریاضیدان، فیلسوف بود. ولی روشن نیست که متافیزیك او چگونه با آرائش دربارهٔ طبیعت و کارکرد علوم فیزیکی سازگار درمی‌آید. راست است که او در *نورشناسی* می‌گوید که «کار عمدهٔ فلسفهٔ طبیعی آن است که بدون جعل فرضیات از روی پدیده‌ها احتجاج کند، و علتها را از معلولها استنتاج کند، تا اینکه به علت اول برسیم که بیقین مکانیکی نیست.»[۱۲۵] و سپس برهان می‌آورد که تأمل در پدیده‌ها بازمی‌نماید که وجود روحانی و عاقلی هست که همهٔ چیزها را در مکان نامتناهی می‌بیند، انگاری که مکان نامتناهی در مرکز حواس اوست. نیوتن آشکارا براین اندیشه می‌رفت که الهیات[۱۲۶] فلسفیش از تصورات علمی او برمی‌آید. ولی به گمان من دشوار بتوان قائل بود که میان مابعدالطبیعهٔ نیوتن و آرای «پوزیتیویستی»تر او دربارهٔ سرشت علم، هماهنگی کاملی هست. همچنین نیوتن گویا چندان روشن نساخته است که اتر و خدا هرکدام چه کارکردهایی دارند. به‌علاوه، الهیات فلسفی نیوتن، چنانکه بارکلی پی برد و خاطرنشان کرد، از دیدگاه خداپرستان[۱۲۷] به عیبی نمایان دچار است. مثلاً، اگر از روی «بی‌نظمیهای» طبیعت و از روی نیاز به تنظیم گاهگاهی ماشین، برهان بر وجود خدا بیاوریم، قاطعیت همچو براهینی یکسره از میان می‌رود چنانچه بی‌نظمیهای مفروض به وجهی تجربی تبیین‌پذیر از کار درآیند و پدیده‌هایی که زمانی پذیرای تبیین مکانیکی نمی‌نمودند بفرجام درون توضیح مکانیکی طبیعت به‌آسانی بگنجند. باز، مفاهیم مکان و زمان مطلق شالوده‌هایی سست برای برهان بروجود خدا به دست می‌دهند. بی‌دلیل نبود که بارکلی از این بیم داشت که مبادا نحوهٔ استدلال نیوتن برای اثبات وجود خدا، آبروی خداپرستی[۱۲۸] فلسفی را ببرد. به هرروی، البته براهین مبتنی بر فرضیه‌های فیزیکی نمی‌توانند اعتباری بیشتر از خود فرضیه‌ها داشته باشند. برهان

---

122. sensorium (sensory)

۱۲۳. همان، ص ۳۷۹.

124. pantheism

۱۲۵. ص ۳٤٤.

126. theology 127. theists 128. theism

پسینی[129] یقینی بر وجود خدا وجود نتواند داشت مگـــر آنکـــه برپایهٔ گزاره‌هایی اســـتوار باشـــد که راستیشان به استقلال از تحولات علمی یقینی است، چندان که از تأثیر پیشرفت علم بر کنار بماند.

باری، دلیل عمده‌ای که چـرا نام نیوتن باید درهر تاریخ فلسـفهٔ نوین بیاید، الهیات فلســـفی او نیست. دلیلش حتی فلســـفهٔ علم او، یعنی تبیینی که از روش علمی و ســـرشت فلســـفهٔ طبیعـــی یا آزمایشی به‌دست می‌دهد نیست، تبیینی که روی‌هم‌رفته به کلامی روشـن و همسـاز و دقیق پرداخته نشد. دلیل عمده، اهمیت سترگ او به منزلهٔ یکی از سازندگان برجستهٔ ذهن نوین یا تصـور علمی از جهـان اسـت. او کاری را پیش برد که کســـانی مانند گالیله و دکارت آن را پرورده بودند؛ و با دادن بنیان علمی جامعی به تفسیر مکانیکی کیهان مادی، تأثیری گسـترده در نسـلهای آینده نهـاد. نیازی نیست که برای شناختن قـدر او آرای کســـانی را بپذیریم که اندیشـــه‌های لاهوتی نیوتن را باطـــل می‌دانستند و جهان را مکانیسمی قـائم به ذات می‌انگـاشتند.نیوتن در عرصـهٔ علمی، نیروی انگیزندهٔ پرتوانی به تحول علم تجـربی به تمایز از نظریه‌پردازی پیشـینی بخشـید؛ و با پروردن تفسـیر علمی جهان، به تهیهٔ یکی از مهمترین داده‌ها برای تأمل اندیشه‌گران فلسفی سپسین یاری داد.

---

129. a posteriori

فصل ۹
مسائل دینی

۱. سمیوئل کلارک

سَمیُوئل کُلارک[1] (۱۶۷۵-۱۷۲۹) درشمار ستایندگان پرشور نیوتن بود. او در ۱۶۹۷ ترجمهٔ لاتین *رسالهٔ فیزیک*[2] ژاك رُوئُو[3] را منتشر کرد و یادداشتهایی برآن افزود تا گذار به دستگاه نیوتن را سهل گرداند. پس از آنکه به سلك کشیشان انگلیکان درآمد، چند شرح برکتاب مقدس و چند تصنیف لاهوتی انتشار داد، و به تدریس دو رشته از «درسهای بویل» پرداخت، اولی در ۱۷۰۴ دربارهٔ هستی و صفات خدا، و دومی در ۱۷۰۵ دربارهٔ گواهیهای دین طبیعی و وحیانی. در ۱۷۰۶ ردّی نوشت برنظر هنری داذول[4] براین معنی که نفس بطبع میرنده است ولی خدا به نیت کیفر یا پاداش آنجهانی، نفس را به لطف خویش نامیرندگی ارزانی می‌دارد. کلارك همچنین ترجمهٔ *نورشناسی* نیوتن را منتشر کرد. در سالهای ۱۷۱۵ و ۱۷۱۶ با لایب‌نیتس درگیر مناظره‌ای دربارهٔ مبادی دین و فلسفهٔ طبیعی شد. هنگام مرگ مدیر کلیسای سینت جیمز[5] در وست‌مینسنر بود، عطیه‌ای که ملکه آن در ۱۷۰۹ به او بخشیده بود.

کلارك در «درسهای بویل»[6] که در ردّ «آقای هابز، اسپینوزا، نویسندهٔ *هاتفهای عقل*[7]، و دیگر

---

1. Samuel Clarke 2. *Traité de physique* 3. Jacques Rohault 4. Henry Dodwell
5. St. James

۶. دو رشته درسهای بویل که ذکرشان آمد بعدها برروی هم در یك جلد با عنوان زیر درآمد: *گفتار دربارهٔ هستی و صفات خدا، الزامهای دین طبیعی، و راستی و یقین وحی و الهام مسیحی.*

(A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation)

مرجع ارجاعات ما، نسخهٔ سال ۱۷۱۹ این تصنیف است.

7. *Oracles of Reason*

منکران دین طبیعی و وحیانی» افاضه کرد، برهانی پسینی بر وجود خدا بتفصیل می‌پرورد. می‌گوید مقصودش ارائهٔ «چنان گزاره‌هایی است که انکارشان ممکن نیست مگر با انحراف جستن از همان عقلی که همهٔ ملحدان دعوی می‌دارند که بنیاد بی‌اعتقادیشان است.»[8] او سپس به تقریر و اثبات شماری از گزاره‌ها می‌پردازد که غرض از آنها باز نمودن خصلت عقلانی اعتقاد به خدا به شیوه‌ای منطقی و دستگاه‌مند است.

گزاره‌ها از قرار زیرند: نخست، «یقینی مطلق و انکارناپذیر است که چیزی از ازل وجود داشته است.»[9] زیرا چیزهایی هستند که اکنون وجود دارند؛ و اینها امکان ندارد که از هیچ پدید آمده باشند. اگر چیزی اکنون وجود دارد، چیزی از ازل وجود داشت. دوم، «موجودی یکتا، تغییرناپذیر و مستقل[10] از ازل بوده است.»[11] موجودات وابسته[12] هستند، و لذا ناگزیر موجودی ناوابسته[13] هست وگرنه هیچ علت کافی بر وجود هیچ چیز وابسته نیست. سوم، «آن موجود تغییرناپذیر و مستقل که بدون هیچ علت بیرونی بر وجودش از ازل بوده است باید قائم به ذات[14]، یعنی واجب‌الوجود[15] باشد.»[16] کلارك سپس حجت می‌انگیزد که این موجود واجب باید بسیط و نامتناهی باشد، و نمی‌تواند جهان یا چیزی مادی باشد. زیرا لازم می‌آید که واجب‌الوجود تمام همان چیزی باشد که هست و بدین‌سان دگرگونی‌ناپذیر است. اما اگرچه ما می‌توانیم بدانیم که این موجود چه چیز نیست، از درك جوهرش ناتوانیم. از این‌رو گزارهٔ چهارم می‌گوید که «ما هیچ تصوری از چیستی جوهر یا ماهیت آن موجود قائم به ذات یا واجب‌الوجود نداریم، و همچنین فهمش برایمان هیچ ممکن نیست.»[17] ما ماهیت یا جوهر هیچ چیزی را نمی‌فهمیم چه رسد به ماهیت یا جوهر خدا. گزارهٔ پنجم می‌گوید: با این‌همه، «هرچند جوهر یا ماهیت خود موجود قائم به ذات برای ما براطلاق فهم‌ناپذیر است، باز بسیاری از صفات[18] ماهوی[19] طبع و نیز وجود او پذیرای برهان دقیق‌اند. نخست آنکه موجود قائم به ذات باید بضرورت جاویدان باشد.»[20] گزارهٔ ششم[21] می‌گوید که موجود قائم به ذات باید نامتناهی و همه‌جا حاضر باشد. گزارهٔ هفتم[22] می‌گوید که این موجود باید واحد باشد و بس. گزارهٔ هشتم[23] می‌گوید که خدا باید عاقل باشد. گزارهٔ نهم[24] می‌گوید که او باید مختار باشد. گزارهٔ

---

۸. *گفتار*، ۱، ص ۹.　۹. همان جا

10. independent

۱۱. همان، ص ۱۲.

12. dependent　13. non-dependent　14. self-existing　15. necessarily-existing

۱۶. همان، ص ۱۵.　۱۷. همان، ص ۳۸.

18. attributes　19. essential

۲۰. همان، ص ۲-۴۱.　۲۱. همان، ص ٤٤.　۲۲. همان، ص ٤٨.　۲۳. همان، ص ۵۱.

۲٤. همان، ص ٦٤.

دهم[25] می‌گوید که او باید بی‌نهایت قدیر باشد. گزارهٔ یازدهم[26] می‌گوید که علت برین[27] باید بی‌نهایت حکیم باشد. و گزارهٔ دوازدهم می‌گوید که علت برین باید موجودی «دارندهٔ خیر و عدل و حقیقت بیکران و همهٔ چنان کمالات اخلاقی دیگر باشد که فرمانروا و داور برین جهان را می‌برازند.»[28]

کلارک در طی تاملات و براهین خود، فیلسوفان مدرسی را به رسم کمابیش معهود به نقد می‌کشد؛ مثلاً، آنان الفاظی بی‌معنی به‌کار می‌بردند. لیکن گذشته از آنکه او با استعمال الفاظ فنی خودش را در معرض همان‌گونه نقادی می‌آورد، برهرخواننده‌ای که چیزی از نحلهٔ فلسفهٔ مدرسی می‌داند پیداست که کلارک از همین نحله سود فراوان می‌جوید. باری، این سخن چنین معنی نمی‌دهد که در آرای کلارک جز آنچه از فیلسوفان مدرسی می‌آید چیزی نیست. مثلاً، هنگامی که او می‌کوشد تا از گزارهٔ ششمش (موجود قائم به ذات بضرورت نامتناهی و همه‌جا حاضر است) دربرابر این اشکال دفاع کند که حضور همه‌جایی و همه‌گاهی بضرورت به مفهوم موجودی قائم به ذات تعلق ندارد، دلیل می‌آورد که مکان و دیرند (یعنی، مکان و دیرند مطلق و نامتناهی) خواص خدایند.[29] «مکان، خاصیت جوهر قائم به ذات است نه خاصیت جوهری دیگر. جوهرهای دیگر همه درون مکان هستند و رسوخ یافته از مکان‌اند، اما جوهر قائم به ذات درون مکان و رسوخ‌یافته از مکان نیست، بلکه خودش (اگر روا باشد چنین بگویم) اسطقس مکان یا مبنای خود وجود مکان و دیرند است. این مکان و دیرند از آنجا که بداهتاً واجب و با این حال خودشان نه جواهر بلکه خواص‌اند، بداهتاً می‌نمایند جوهری که بدون آن قیام این خواص ممتنع است، خودش (اگر ممکن بود) بسیار واجبتر است.»[30] کلارک در پاسخ به اشکالهای دیگر، اذعان دارد که «گفتن این که جوهر قائم به ذات اسطقس مکان است، یا مکان خاصیت جوهر قائم به ذات است، شاید تعبیرهای چندان شایسته‌ای نباشند.»[31] ولی او سپس می‌گوید که مکان و دیرند نامتناهی را به لحاظی واقعیتهایی می‌شمرد که مستقل از متناهیات‌اند. ولیکن جواهر نیستند. کلارک ابتدا وجود خدا را از روی مکان و دیرند مبرهن نمی‌دارد. همچنان که دیدیم، او پیش از رسیدن به گزارهٔ ششم وجود یك جوهر قائم به ذات را به ثبوت می‌رساند. ولی پس از اثبات وجود خدا، استدلال می‌کند که مکان و دیرند نامتناهی باید خواص خدا باشند. ولی در گزارش او گویا ایهام مهمی هست که او درپی روشن کردنش برنمی‌آید. زیرا گفتن اینکه مکان و دیرند خواص خدایند و گفتن آنکه خدا به لحاظی مبنای مکان و زمان است، چیز یکسان نیستند. شاید بتوان گفت که به دیدهٔ کلارك مکان نامتناهی و دیرند

---

۲۵. همان، ص ۷٦.　　۲٦. همان، ص ۱۱۳.

27. supreme

۲۸. همان، ص ۱۱۹.　　۲۹. بسنجید با نامه‌های پایان *گفتار*، ص ۱٦.　　۳۰. همان، ص ۲-۲۱.

۳۱. همان، ص ۲۷.

نامتناهی عبارت‌اند از حضور همه‌جایی و جاویدان خدا. اما اگر حال چنین است، تبیینی لازم می‌آید دربارهٔ اینکه ما چگونه می‌توانیم آنها را بشناسیم بی‌آنکه پیشتر خدا را شناخته باشیم.

آرای کلارك دراین باره چنان همانندی چشمگیری با آرای نیوتن دارند که گاه گفته‌اند که آنها را از نوشته‌های نیوتن اخذ کرده است. ولی مورخان بحق یادآور شده‌اند که کلارك اندیشه‌هایش را ابتدا نزدیك به نه سال پیش از آنکه نیوتن *حاشیهٔ کلی* برچاپ دوم *مبادی* را منتشر کند پیش نهاده بود. اما حتی اگر کلارك اندیشه‌هایش را از نیوتن اقتباس نکرده باشد، کاملاً فهمیدنی است که او در مکاتبه‌اش با لایب‌نیتس به دفاع از نظریهٔ نیوتن درمقابل انتقاد لایب‌نیتس برخاست که آشکارا نظریهٔ نیوتن را مهمل می‌پنداشت. او همچنین فرصت را برای پروردن افکار خودش مغتنم شمرد. بدین‌گونه «مکان وجود نیست، وجودی ابدی و نامتناهی، بلکه خاصیت یا نتیجهٔ وجودی نامتناهی و ابدی است. مکان نامتناهی، بیکرانی است؛ اما بیکرانی، خدا نیست؛ و لذا مکان نامتناهی خدا نیست.»[۳۲] لایب‌نیتس خرده می‌گرفت که مکان مطلق یا محض، مخیل یا ساختهٔ متخیله است؛ ولی کلارك پاسخ گفت که «مکان فراجهانی[۳۳] (اگر جهان مادی در ابعادش متناهی باشد) نه مخیل بلکه واقعی است.»[۳۴] ولیکن نسبت دقیق این مکان با خدا روشن نشده است. گفتن اینکه چنین مکان نه خدا بلکه خاصیت خداست چندان روشنگر نیست، و آشفتگی هنگامی فزونی می‌گیرد که همچنین بگویند که «نتیجهٔ» خداست. به‌زعم کلارك، «اگر آفریدگان هم وجود نمی‌داشتند، باز حضور همه‌جایی و همه‌گاهی خدا و تداوم وجود او، مکان و زمان را دقیقاً به همان حالی می‌گرداندند که اکنون هستند.»[۳۵] ولی لایب‌نیتس اشکال می‌کرد که «اگر آفریدگان وجود نمی‌داشتند، مکان و زمان فقط در علم خدا بودند.»[۳۶]

از نظریهٔ کمابیش تاریك کلارك دربارهٔ مکان و زمان که بگذریم، به‌طورکلی می‌توان گفت که به دیدهٔ او، نزد هرکس که در دلالتهای تضمنی وجود هرچیز متناهی ژرف بنگرد، وجود خدا هویداست یا باید باشد. او همچنین می‌پندارد که هرکس می‌تواند تمایزهای عینی بین حق و باطل را بی‌دشواری دریابد. «تفاوتهای ضروری و ابدی معینی در چیزها هستند، و شایستگیها یا ناشایستگیهای معینی از به‌کار بستن چیزهای متفاوت یا نسبتهای متفاوت به یکدیگر برمی‌آیند؛ اینها به هیچ سازمان حکومت وضعی باز بسته نیستند، بلکه به وجهی تغییرناپذیر در سرشت و دلیل چیزها بنیان گرفته‌اند، و ناگزیر از تفاوتهای خود چیزها برمی‌خیزند.»[۳۷] بمثل، نسبت انسان با خدا همواره موجب این شایندگی است که انسان آفریدگارش را بپرستد و فرمانش را گردن نهد. «به همان‌سان، در معاملات و مناسبات آدمیان با همدیگر، بی‌گمان براطلاق و به حکم طبعِ نفس کار شایسته‌تر آن

---

۳۲. *مجموعهٔ نامه‌های میان دانشور فقید آقای لایب‌نیتس و دکتر کلارك*، ۱۷۱۷، ص ۷۷.

33. extramundane

۳۴. همان، ص ۱۲۵. ۳۵. همان، ص ۱۴۹. ۳۶. همان، ص ۱۱۳. ۳۷. *گفتار*، ۲، ص ۴۷.

است که همهٔ آدمیان در تحقق بخشیدن به خیر همگانی و بهروزی همه بکوشند تا اینکه مدام در تدبیر تباهی و ویرانی همه باشند.»[۳۸]

کلارك در ردّ قول هابز پای می‌فشرد که این نسبتهای شایستگی و ناشایستگی مستقل از هرگونه قرارداد و پیمان اجتماعی‌اند، و الزامهایی پدید می‌آورند که از قوانین و مقررات قضایی و از شمول احکام‌جزا در زمان حال‌وآینده یکسره‌جدایند. درواقع،مبادی اخلاقی‌چندان«بدیهی‌و خودپیدایند که شاید تنها بیخردی مفرط، تباهی آداب یا کژنهادی، کسی را به کمترین شك دربارهٔ آنها بیندازد.»[۳۹] این «الزامهای اخلاقیِ جاویدان براستی به خودی‌خود بر ذمهٔ همهٔ موجودات عاقل‌اند، حتی مقدم بر لحاظشان به حیث مشیت و فرمان قاطع خدا.»[۴۰] ولی بواقع اجرای آنها به قطع خواست خداست، و او انسانها را برحسب اینکه قانون اخلاقی را اجرا یا نقض کنند پاداش و کیفر می‌دهد. ما بدین‌سان می‌توانیم از «الزامی ثانوی و اضافی» سخن بگوییم، ولی «الزام اصلی همگان... دلیل ابدی چیزهاست.»[۴۱] به سخن دیگر، یك قانون اخلاقی طبیعی هست که دست‌کم مبادی عمده‌اش را اذهان همهٔ کسانی که نه ابلهند نه یکسره فاسد درمی‌یابند. و «آن وضعی که آقای هابز وضع طبیعی می‌خواند به هیچ لحاظی وضع طبیعی نیست بلکه وضع عظیمترین، غیرطبیعی‌ترین، و تحمل‌ناپذیرترین فسادی است که به تخیل درمی‌آید.»[۴۲]

ولی با آنکه مبادی بنیادین قانون اخلاقی در نزد ذهن غبار نگرفته و تباهی‌نیافته خودپیدایند، و اگر چه قواعد جزئی‌تری را می‌توان از این مبادی استنتاج کرد، موقع واقعی انسان چنان است که آموزش حقیقت اخلاقی برایش واجب است. این سخن در نهایت یعنی وحی و الهام اخلاقاً واجب است؛ و وحی و الهام الهی راستین، دین مسیحی است. مسیحیت نه همان فراگیرندهٔ حقایقی است که عقل علی‌الاصول می‌تواند برای خود کشف کند بلکه همچنین حقایقی را دربر دارد که از عقل اعتلا می‌جویند، هرچند که مغایر عقل نیستند. ولی «هرکدام از آیین‌های دینی گرایش طبیعی و تاثیر مستقیم و نیرومندی دارد برای اصلاح زندگانی انسانها و تهذیب آداب آنان. این غایت بزرگ و قصد غایی همهٔ دینهای راستین است.»[۴۳] و راستی دین مسیحی مؤید به معجزه و نبوت[۴۴] است.

۲. دئیستها

کلارك مانند افلاطونیان کیمبریج یا «بلندنظران» «عقل‌باور» بود، بدان معنی که به عقل توسل می‌جست و براین رای می‌رفت که مسیحیت دارای بنیادی عقلانی است. او کسی نبود که بدون

---

۳۸. همان، ص ۳۸. ۳۹. همان، ص ۳۹. ۴۰. همان، ص ۵. ۴۱. همان، ص ۵٤.
۴۲. همان، ص ۱۰۷. ۴۳. همان، ص ۲۸٤.

44. prophecy

ارجاع به مبانی عقلانی اعتقاد، به ایمان متوسل شود. و ماحتی در نوشته‌هایش گرایشی می‌یابیم به عقلانی گرداندن مسیحیت و کم‌ارج نهادن برمفهوم «سرّ». او درعین حال خود را از دئیستها[45] ممتاز می‌ساخت. در دومین رشته از درسهای بویل، نامبرداران به دئیست را به چهار نوع یا گروه بخش می‌کند. گروه اول مشتمل بر کسانی است که تصدیق می‌دارند که خدا جهان را آفرید ولی منکرند که خدا در ادارهٔ جهان دخیل است. گروه دوم به این باور گرویده‌اند که رویدادهای طبیعی همه وابسته به فعالیت خداست اما همان‌گاه می‌گویند که خدا هیچ پروایی از رفتار اخلاقی انسان ندارد، به دلیل آنکه تمایزهای اخلاقی[46] به قانون وضعی آدمی بازبسته‌اند. گروه سوم از کسانی فراهم می‌آید که براستی می‌اندیشند که خدا از آفریدگان عاقل چشم رفتار اخلاقی دارد، ولی جاودانگی نفس را باور ندارند. گروه چهارم براین اعتقادند که حیاتی آنجهانی هست که در آن خدا پاداش و کیفر می‌دهد، ولی فقط چنان حقایقی را می‌پذیرند که تنها به عقل کشف شدنی است. و اینان به گمانم یگانه دئیستهای راستین‌اند.»[47] به‌عقیدهٔ کلارك، این «یگانه دئیستهای راستین» را تنها باید میان آن فیلسوفانی سراغ گرفت که بدون هیچ‌گونه شناختی از وحی و الهام الهی می‌زیستند ولی مبادی و الزامهای دین طبیعی و فضیلت طبیعی را تصدیق داشتند و کردارشان بروفق آنها بود. به‌عبارت دیگر، کلارك دئیستهای «راستین» ــ اگر هم بودند ــ آن فیلسوفان روزگار شرك[48] را می‌داند که شرایط لازم را برمی‌آوردند، و نه دئیستهای معاصر را.

گفتار کلارك دربارهٔ دئیستها لحنی بسیار مشاجره‌آمیز دارد؛ ولی رده‌بندی او، بررغم ترتیب زیاده منظم آن، از این حیث سودمند است که توجه را هم به زمینهٔ مشترك و هم به اختلافها جلب می‌کند. واژهٔ «دئیسم»[49] نخستین بار در قرن شانزدهم به‌کار رفت، و درمورد عدهٔ نویسندگانی به‌کار می‌رود که بیشترشان به واپسین بخش قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم تعلق دارند. اینان تصور وحی و الهام فراطبیعی و اسرار وحیانی و ملهم را باطل می‌شمردند. لاك خودش تصور وحی را رد نکرد، بلکه، چنانکه دیدیم، اصرار می‌ورزید که عقل داور وحی است، و کتابش دربارهٔ *معقولی مسیحیت* (۱۶۹۵) انگیزش نیرومندی درجهت عقلانی گرداندن دین مسیحی بود. دئیستها تصورات او را به شیوه‌ای افراطیتر به‌کار می‌بستند و برآن می‌گراییدند که مسیحیت را به یك دین صرفاً طبیعی تحویل کنند، این‌سان که تصور یك وحی یگانه را یکسو نهند و بکوشند تا ماهیت عقلی را در دل دینهای تاریخی گوناگون بیابند. وجه مشترك آنان اعتقاد به خدا بود که از ملحدان متمایزشان می‌ساخت، افزون بر بی‌اعتقادی به وحی یگانه و طرح فراطبیعی رستگاری که مایهٔ امتیازشان از مسیحیان کهن‌آیین[50] بود. به سخن دیگر، آنان عقل‌باورانی معتقد به خدا بودند. آنان درعین حال

---

45. deists 46. moral distinctions

۴۷. همان، ص ۱۹.

48. pagan 49. deism 50. orthodox

میان خودشان اختلافهای بسیاری داشتند، و چیزی همچو یك مکتب دئیسم وجود ندارد. دئیستها برخی با مسیحیت دشمنی می‌ورزیدند و برخی نه، هرچند برآن می‌گراییدند که دین مسیحی را به دینی طبیعی تحویل کنند. پاره‌ای به نامیرندگی نفس باور داشتند و پاره‌ای نه. بعضی چنان سخن می‌گفتند که انگاری خدا جهان را آفرید و سپس آن را وانهاد تا برحسب قوانین طبیعی راهش را بپیماید. اینان آشکارا از پنداشت مکانیکی نوین دربارهٔ دستگاه کیهانی سخت متأثر بودند. بعضی دیگر دست‌کم اعتقادی به عنایت الهی[۵۱] داشتند. سرانجام، عده‌ای براین می‌گراییدند که خدا و طبیعت را یکی گیرند، درحالیکه عده‌ای دیگر به خدایی متشخص[۵۲] باور داشتند. ولی به‌مرور کلمهٔ «تئیست»[۵۳] (خداپرست) در کار آمد برای مشخص کردن طایفهٔ دوم به تمایز از وحدت وجودیانِ طبیعت‌باور[۵۴] و از کسانی که هرگونه تمشیت عنایت‌آمیز[۵۵] خدا را انکار می‌کردند. خلاصهٔ کلام، دئیسم قرن هجدهم برآن می‌رفت که عنصر فراطبیعی[۵۶] را از دین بزداید و از قبول احکام دینی بنابر مرجع حجیت رو می‌تافت. نزد دئیستها عقل، و تنها عقل، مانند هرجای دیگر داور حقیقت در دین بود. بنابراین، آنان را «آزاداندیشان»[۵۷] نیز می‌نامیدند. دلالت کلمهٔ «آزاداندیشان» این بود که به دیدهٔ ایشان فعالیت عقل نباید درقید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد، خواه از آنِ کتاب مقدس خواه از آنِ کلیسا.

این توسل به عقل از حیث یگانه داور حقیقت دینی در چنین کتابهایی باز نموده شده است: *مسیحیت غیرمرموز*[۵۸] (۱۶۹۶) نوشتهٔ جان تُولَند[۵۹] (۱۶۷۰-۱۷۲۲) و *مسیحیت به دیرینگی آفرینش؛ یا انجیل، انتشار مجدد دین طبیعی است*[۶۰] (۱۷۳۰) تصنیف مَتیوُ تینْدَل[۶۱] (حـ-۱۶۵۶-۱۷۳۳). این نوشتهٔ آخری گونه‌ای کتاب مقدس دئیستی به‌شمار می‌آمد و پاسخهایی برانگیخت چون *دفاع از دین وحیانی*[۶۲] (۱۷۳۲) تصنیف جان کانیبر[۶۳]. *تشابه دین*[۶۴] باتلر نیز تا اندازهٔ زیادی ردّ بر تصنیف تیندل بود. دیگر مصنفات دئیستی از همان دست عبارت‌اند از *وصف دین طبیعی*[۶۵] (۱۷۲۲) تألیف ویلیام وُولَستِن[۶۶] (۱۶۵۹-۱۷۲۴) و *انجیل راستین عیسی مسیح*[۶۷] (۱۷۳۹) نوشتهٔ تامس چاب[۶۸] (۱۶۷۹-۱۷۴۷). حقوق «آزاداندیشی» را آنتونی کالینْز[۶۹]

---

51. divine providence 52. personal God 53. theist
54. naturalistic pantheists 55. providential government 56. supernatural
57. free-thinkers 58. *Christianity Not Mysterious* 59. John Toland
60. *Christianity as Old as the Creation; or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* 61. Matthew Tindal 62. *Defence of Revealed Religion*
63. John Conybeare 64. *Analogy of Religion* 65. *The Religion of Nature Delineated*
66. William Wollaston 67. *The True Gospel of Jesus Christ*
68. Thomas Chubb 69. Anthony Collins

(۱۶۷۶-۱۷۲۹) در نوشته‌اش به نام *گفتار دربارهٔ آزاداندیشی، که پیدایی و رشد فرقه‌ای به نام آزاداندیشان سبب تالیف آن شد*[۷۰] (۱۷۱۳) اعلام کرد.

برخی دئیستها، مانند تیندل، بی‌گمان تنها جویای شرح چیزی بودند که آن را ماهیت عام دین طبیعی راستین می‌انگاشتند. و ماهیت مسیحیت به دیدهٔ آنان بیشتر در آموزش اخلاقیش بود. آنان با مباحثات فرقه‌های گوناگون مسیحی برسر آیین‌های خود هیچ همدلی نداشتند، اما دشمنی مفرطی به مسیحیت نمی‌ورزیدند. لیکن دیگر دئیستها اندیشندگان افراطیتری بودند. جان تولند مدت کوتاهی به کیش کاتولیك گروید، سپس به کیش پروتستان بازگشت، و سرانجام وحدت وجودی گردید. این مرحله از اندیشه‌اش را *پانتئیستیکون*[۷۱] (۱۷۲۰) او باز می‌نماید. تولند اسپینوزا را می‌نکوهید که چرا پی نبرده است حرکت صفت ماهوی جسم است، ولی با این تصریح به دیدگاه اسپینوزا نزدیك آمد که او ماده‌باورتر از اسپینوزا است. به‌نظر تولند، ذهن همان کارکرد یا پدیدهٔ ثانوی[۷۲] مغز است. باز، انتونی کالینز در پژوهش *دربارهٔ اختیار انسان*[۷۳] (۱۷۱۵) نظریه‌ای صریحاً برپایهٔ موجبیت[۷۴] پیش نهاد. و تامس وولستن (۱۶۶۹-۱۷۳۳) به دستاویز پرداخت تمثیلی[۷۵] از کتاب مقدس، واقعیت تاریخی معجزات مسیح و رستاخیز او را محل سؤال نهاد. *محاکمهٔ گواهان رستاخیز عیسی*[۷۶] (۱۷۲۹) نوشتهٔ تامس شیرلاك[۷۷] پاسخی بود به *گفتارها*[۷۸]ی وولستن تا جایی که این گفتارها با رستاخیز عیسی سروکار داشتند.

فرد سرشناس دئیستها به دلیل برجستگیش در زندگی سیاسی، هنری سینت جان، وایکاونت بالینگبروك[۷۹] (۱۶۷۸-۱۷۵۱) بود. بالینگبروك لاك را به استادی خود قبول داشت، ولی شیوهٔ تفسیرش بر تجربه‌باوری لاك با روح لاك سازگار نبود. زیرا گرایش داشت که آن آیین را درجهتی پوزیتیویستی پرورش دهد. از افلاطون و «افلاطونیان»، ازجمله قدیس آوگوستینوس، مالبرانش، بارکلی، افلاطونیان کیمبریج و سیموئل کلارك بیزار بود. مابعدالطبیعه در چشمش مخلوق تخیل بود. این‌همه براستی او را از این اعتقاد باز نمی‌داشت که وجود آفریدگاری همه‌توان و حکیم را می‌توان از روی تأمل و سیر در دستگاه کیهانی مبرهن داشت. ولی برتعالی[۸۰] خدا تکیه می‌کرد و تصور افلاطونی در باب «بهره‌مندی»[۸۱] را مطرود می‌شمرد. سخن گفتن از مهر خدا به بشر

---

70. *A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers* 71. *Pantheisticon* 72. epiphenomenon 73. *Inquiry concerning Human Liberty* 74. deterministic 75. allegorizing 76. *The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* 77. Thomas Sherlock 78. *Discourses* 79. Henry St. John, Viscount Bolingbroke 80. transcendence

۸۱. participation؛ در آیین افلاطونی، بهره‌مندی اعیان یا موجودات ناقص در جهان محسوس، از ذات کامل مُثُل در جهان معقول. — م.

یاوه‌گویی است. همچو سخنی همان آرزوی انسان را به مبالغهٔ اهمیت خود برمی‌آورد. این البته بدان معنی است که بالینگبروك می‌بایست مسیحیت را از عناصر ویژهٔ آن تهی گرداند و به آنچه دین طبیعی می‌انگاشت تحویلش کند. او به تصریح منکر نبود که عیسی همان مسیحا است یا که معجزه می‌کرد: براستی او هردو گزاره را تصدیق می‌کند. اما کار پولس حواری[۸۲] و جانشینانش آماج حملهٔ پرکین او بود. غرض از آمدن مسیح و کار او تأیید حقیقت دین طبیعی بود و بس. الهیات «بازخریدگناهان»[۸۳] و «رستگاری»[۸۴]، افزوده‌ای بی‌ارج است. بالینگبروك به‌رغم حرمتی که به لاك می‌گزارد، یکسره فاقد تقوای مسیحی اصیل لاك بود، و نگرشش آلوده به گونه‌ای کلبی مشربی[۸۵] بود که آشکارا ذهن پدر تجربه‌باوری انگلستان از آن پیراسته بود. به‌گمان بالینگبروك، توده‌های مردم را باید وانهاد تا به دین حاکم و غالب بگروند و آزاداندیشان کاری به کارشان نداشته باشند. آزاداندیشی باید امتیاز ویژهٔ اشراف و دانش‌آموختگان باشد.

دئیستهای انگلیسی به هیچ‌رو فیلسوفان ژرف‌اندیشی نبودند؛ اما نهضتشان تا اندازه‌ای تاثیری چشمگیر گذاشت. مثلاً، در فرانسه ولتر بالینگبروك را می‌ستود، و دیدرو[۸۶] دست‌کم یکچند دئیست بود. بنجمین فرانکلین[۸۷]، دولتمرد امریکایی که زمانی از دیدگاه لامذهبی بر وصف دین *طبیعی* وولستن ردّ نوشته بود، اقرار داشت که دئیست است. ولی البته تفاوت بسیاری میان دئیستهای فرانسوی و امریکایی بود. دئیستهای فرانسوی مسیحیت رسمی[۸۸] را سخت به تمسخر و حمله می‌گرفتند و حال آنکه دئیستهای امریکایی در دلبستگی استوارشان به دین و اخلاق طبیعی، بیشتر به دئیستهای انگلیسی همانند بودند.

۳. اسقف باتلر

نامدارترین معارض دئیستها، جوزف باتلر[۸۹] (۱۶۹۲-۱۷۵۲)، اسقف دُورِم[۹۰]، بود. در ۱۷۳۶ تصنیف عمدهٔ باتلر درآمد: *تشابه دین طبیعی و وحیانی با قوام و گردش طبیعت*[۹۱]. باتلر در پیشگفتار این کتاب می‌گوید:[۹۲] «نمی‌دانم چگونه بسیاری کسان فرض مسلم گرفته‌اند که مسیحیت چندان

---

82. St. Paul

۸۳. redemption؛ مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح به بهای فدا کردن خود، گناهان انسان را بازخریده است. ــ م.

84. salvation

۸۵. cynicism؛ کلبی مشربی یعنی بی‌اعتقادی به ارزشهای عموماً پذیرفتهٔ انسانی، و به صداقت و نیکخواهی و راستکاری انسان؛ و نیز، پذیرفتن خودخواهی به‌منزلهٔ عامل غالب و حاکم در کردار آدمی. ــ م.

86. Diderot 87. Benjamin Franklin 88. orthodox 89. Joseph Butler

90. Durham 91 *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*

۹۲. مرجع ارجاعات ما، نسخهٔ مصنفات باتلر در دو جلد ویراستهٔ گلادستن (Gladstone) است (آکسفرد، ۱۸۹۶).

موضوع پژوهش نیست، بلکه اکنون سرانجام آشکار شده که موهوم است. و بنابراین به مسیحیت چنان می‌پردازند که گویی در روزگار کنونی همهٔ اهل بصیرت دراین باره همداستان‌اند، و هیچ چیز نمانده است جز اینکه مسیحیت را موضوع اصلی استهزا و تمسخر بنهند، انگاری چون مسیحیت دیرگاهی جلوی لذات دنیوی را گرفته است درپی تلافی‌جویی برآمده‌اند.»[۹۳] در زمانی که باتلر می‌نوشت، دیانت رو در افول نهاده بود و پروای عمدهٔ او نمودن این معنی بود که اعتقاد به مسیحیت خلاف عقل نیست. تا جایی که سروکار باتلر بویژه با دئیستها بود، آنان را نشانهٔ زوال عمومی دین می‌دانست. ولی اینکه او پروای آنان را داشت از اینجا دانسته می‌شود که وجود خدا را پیشاپیش مفروض می‌گیرد و به اثبات آن برنمی‌خیزد.

تشابه دین درپی آن نیست که ثابت کند آخرت هست، خدا آدمیان را پس از مرگ ثواب و عقاب می‌بخشد، و مسیحیت حق است. دامنهٔ تصنیفش محدودتر است و می‌خواهد نشان دهد که پذیرش چنین حقایقی خلاف عقل نیست مگرآنکه دئیستها آماده باشند بگویند که همهٔ باورهایشان دربارهٔ دستگاه و گردش طبیعت خلاف عقل‌اند. شناخت ما از طبیعت شناخت محتمل است. راست است که احتمال پذیرای درجات بسیار متغیری است؛ ولی شناختی که از طبیعت داریم بنیادش بر تجربه است و، حتی هنگامی که به درجهٔ احتمال زیادی می‌رسد، بازهم محتمل است. و چیزهای بسیاری هستند که ما فهمشان نمی‌کنیم. با این‌همه، به‌رغم محدودیتهای شناختمان، دئیستها از آن‌رو که چیزهای بسیاری برایمان تاریك و ناشناخته‌اند در معقولی و حقانیت معتقداتمان دربارهٔ طبیعت شك نمی‌ورزند. لذا می‌توانیم به قیاس تمثیل[۹۴] استدلال کنیم که اگر در عرصهٔ حقیقت دینی به دشواریهایی برمی‌خوریم که به دشواریهای برخیزنده در شناختمان از طبیعت که همانا آفریدهٔ خداست مشابهند، این دشواریها دلیل آن نمی‌شوند که آیین‌های دینی را بی‌درنگ باطل بشمریم. به عبارت دیگر، دئیستها اشکالهایی بر برخی حقایق دین طبیعی مانند بقای نفس و بر حقایق دین وحیانی می‌گیرند؛ اما وجود همچو اشکالهایی مبطل گزاره‌های موردبحث نیست چنانچه اشکالهای یادشده مشابه[۹۵] و دارای همتاهایی در شناخت ما از قوام و گردش طبیعت باشند که آفریدگارش، به‌اقرار خود دئیستها، خداست. باتلر در مدخل نوشتهٔ خود قول اوریگنس[۹۶] را براین معنی گواه می‌گیرد که اگر آدمی باور دارد که کتاب مقدس فراوردهٔ آن کسی است که صانع طبیعت است، بنا که چشم بدارد که همان‌گونه اشکالها را در کتاب مقدس بیابد که در طبیعت یافته می‌شود. «و به همان شیوهٔ تأمل، می‌توان افزود که آن کس که به دلیل این اشکالها منکر صدور کتاب مقدس از سوی خداست،

---

۹۳. ۱، ص ۲-۱۰.

94. analogy　　95. analogous

۹٦. Origenes (۱۸۵?-۲۵٤? ب م)، نویسنده و آموزگار مسیحی مذهب اسکندرانی. — م.

ممکن است به حکم همین دلیل انکار کند که جهان آفریدهٔ اوست.»[۹۷]

باتلر البته به‌همین محاجه بس نمی‌کند که اشکالهای عرصهٔ حقیقت دینی باطل‌کنندهٔ گزاره‌های دینی نیستند هنگامی که مشابه با اشکالهایی باشند که در شناخت طبیعت به آنها برمی‌خوریم. او همچنین حجت می‌انگیزد که واقعیتهای طبیعی مبنای استنباط حقیقت محتمل دین طبیعی و وحیانی را فراهم می‌آورند. و از آنجا که سخن برسر گزاره‌هایی است که از حیث عملی اهمیت حیاتی به حال ما دارند و نه صرفاً برسر گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان توفیری به حالمان نمی‌کنند، باید بروفق تعادلِ احتمال عمل کنیم. مثلاً، هیچ امر واقع طبیعی نیست که ما را به چنین قولی ناگزیر گرداند که بقای نفس ممتنع است؛ و به‌علاوه، تشابهاتی که از زندگی اینجهانی خود بیرون می‌کشیم، وجود زندگی آنجهانی را به قطع محتمل می‌گردانند. ما می‌بینیم که کرم پروانه سرانجام به پروانه مبدل می‌شود، پرندگان پوست تخمشان را می‌شکنند و به زندگی کاملتر پا می‌گذارند، آدمیزادگان از حال رویانی به حال بالغ پرورش می‌یابند؛ و «لذا اینکه بناست ما از این پس درحالی وجود داشته باشیم به همان اندازه متفاوت (فرضاً) از حال کنونیمان که حال کنونیمان با حال پیشینمان تفاوت دارد، فقط برحسب تشابه طبیعت است.»[۹۸] براستی، ما تلاشی تن را می‌بینیم، ولی درحالی که مرگ ما را از هر «دلیل محسوسی» براین واقعیت محروم می‌گرداند که قوای انسان باقی می‌مانند، این حال بدان معنی نیست که انسان باقی نمی‌ماند، و وحدت آگاهی در زندگی اینجهانی حکایت از آن دارد که او می‌تواند باقی بماند. باز، حتی در این دنیا افعال ما به پیامدهای طبیعی برمی‌خورند، و نیکبختی و بدبختی به رفتارمان بازبسته‌اند. بنابراین، تشابه طبیعت حاکی از آن است که افعال دنیوی ما به جزای اخروی برمی‌خورند. و اما دربارهٔ مسیحیت: سخنی درست نیست که مسیحیت همان «انتشار مجدد» دین طبیعی است. زیرا مسیحیت بسیاری چیزها به ما می‌آموزد که دانستنشان به نحو دیگری برایمان دست نمی‌داد. و اگر شناخت طبیعی ما ناقص و محدود است، چنانکه هست، هیچ دلیل پیشینی در دست نیست که چرا از وحی و الهام روشنی تازه نگیریم. افزون براین، «تشابه طبیعت بازمی‌نماید که ما نباید هیچ سودی چشم بداریم مگر آنکه وسایل مقرر برای تحصیل یا تمتعش را به‌کار آوریم. عقل از وسایل فوری خاص برای تحصیل سودهای دنیوی یا روحانی هیچ به ما خبر نمی‌دهد. لذا این را باید از تجربه بیاموزیم یا از وحی و الهام. و مورد کنونی پذیرای تجربه نیست.»[۹۹] بنابراین بیخردی است که وحی و الهام و آموزش مسیحی را اموری کم‌ارج و ناچیز بینگاریم چرا که نمی‌توانیم غایت و جزایی را که خدا پیش نهاده

---

۹۷. «مدخل»، ۸؛ ۱، ص ۱۰-۹.   ۹۸. ۱، ۱، ۳؛ ۱، ص ۲۲.   ۹۹. ۲، ۱، ۲٤؛ ۱، ص ۲۰۱.

است حاصل کنیم بی‌آنکه وسایل مقرر داشتهٔ او را به‌کار بریم، وسایلی که از راه وحی و الهام شناخته می‌شوند.

اگر حجتهای باتلر را به براهینی بر حقایق دین طبیعی و وحیانی تفسیر کنیم، چه‌بسا که بسیار سست‌اند. ولی او خودش بر این نکته آگاه بود. مثلاً می‌گوید که «تصدیق دارم که رسالهٔ پیشین به هیچ‌رو مقنع نیست، وبراستی به خلاف این است.»[۱۰۰] و او این ایراد را به لحاظ می‌گیرد که «کاری بی‌بهاست که بخواهیم مشکلات وحی و الهام را با چنین گفته‌ای بگشاییم که همان مشکلات در دین طبیعی هست، هنگامی که بایسته آن است که درپی رفع مشکلات مشترك و نیز مشکلات جداگانهٔ هردوشان بکوشیم....»[۱۰۱] باتلر درعین حال یادآور می‌شود که او با ایراد ویژه‌ای سروکار دارد که بر دین گرفته‌اند، یعنی، دشواریها و نکات مشکوکی در دین هست، و اگر دین حق بود از این دشواریها برکنار بود. ولی این ایراد از پیش مفروض می‌گیرد که در شناخت طبیعی غیردینی هیچ دشواری و شکی نیست؛ و حال چنین نیست. با این‌همه، مردم در شئون دنیوی خود تردیدی نمی‌ورزند که بنابرگواهیی از همان‌گونه که در امور دینی در دسترسشان هست رفتار کنند. «و چون قوت اقناعی این پاسخ در توازیی[۱۰۲] نهفته که میان گواهی بردین و گواهی بر کردار دنیوی ما هست، پاسخ به همان اندازه درست و قطعی است، خواه توازی را چنان رسم کنیم که گواهی دین را برتر خواه بدان‌گونه که گواهی کردار دنیوی را فروتر بنمایانیم.»[۱۰۳] مقصود رساله رفع همهٔ دشواریها و توجیه عنایت الهی نیست بلکه نشان دادن آن است که ما چه باید بکنیم. می‌توان گفت که ما نباید بدون گواهی عمل کنیم. ولی ما بر راستی مسیحیت، گواهی تاریخی بویژه معجزه و نبوت داریم.

اگر *تشابه* دین را به چشم فلسفهٔ دین بنگریم، آشکارا بسیار ناقص است. ولی منظور از آن فلسفهٔ دین نبود و نباید به این عنوان درباره‌اش داوری کرد. اگر آن را کتابی در دفاع منظم از مسیحیت بنگریم، باز ناقص است، هرچند درخور اعتناست که باتلر طرح مفهوم یك حجت افزاینده بر مسیحیت را می‌کشد که معادل برهان است. «ولی حقیقت دین ما را، مانند حقایق امور عادی، باید با مجموع گواهیها داوری کرد. و هنگامی که عقلاً بتوان فرض کرد که تمام رشتهٔ چیزهای اقامه کردنی در این حجت و همهٔ جزئیاتش به تصادف وجود داشته‌اند (زیرا تأکید حجت بر مسیحیت همین‌جا نهفته است) سپس راستی حجت به ثبوت می‌رسد.»[۱۰۴] این رشته فکر گرانبهایی در دفاع از مسیحیت است. با این‌همه، *تشابه دین* غرضش دفاع منظم از مسیحیت به‌معنای نوین نبود.

---

۱۰۰. ۲، ۸، ۱۷؛ ۱، ص ۳-۳۶۲. ۱۰۱. ۲، ۸، ۲؛ ۱، ص ۳۵۴.

102. parallel

۱۰۳. ۲، ۸، ۹؛ ۱، ص ۳۵۹. ۱۰۴. ۲، ۷، ۶۲؛ ۱، ص ۳۵۲.

غرضش پاسخ گفتن به ایراد دئیستها به دین وحیانی بود، پاسخی بر بنیاد تشابه طبیعت به معنایی که بالا وصفش آمد. به‌گمان من باید اذعان داشت که برخی از تشابهات باتلر مقنع نیستند. مثلاً، اشکالهای نمایانی هست براینکه وابستگی نیکبختی و بدبختی دنیوی به کردار آدمی را در زندگی اینجهانی دلیل بگیریم بر چنین احتمالی که نیکبختی و بدبختی در زندگی آنجهانی نیز به رفتار ما در این دنیا بازبسته‌اند. درعین حال چنین می‌نماید که قوت عظیم تصنیف مدیون آگاهی باتلر است بر دخالت احتمال در تفسیر طبیعت و در کردار ما در شئون دنیوی، و وامدار به حجت او که در این حال ما باید در امور دینی نیز برحسب تعادل احتمال عمل کنیم بدون آنکه ابتدا خواستار رفع همهٔ دشواریها و ابهامها باشیم. شاید مقصود محاجهٔ باتلر، اقامهٔ «حجت شخصی»[105] بود، یعنی حجتی برضد شخص دئیستها؛ ولی رشتهٔ محاجه‌اش در این باره مؤثر بود. زیرا دئیستهای معاصر برخلاف لرد هربرت آو چربری هوادار نظریهٔ تصورات فطری نبودند، بلکه بر سنت تجربه‌باوری می‌رفتند. و باتلر خودش را در همان موضع قرار می‌دهد، هرچند توضیح نمی‌دهد که این چگونه می‌تواند برشناخت ما از وجود خدا تاثیر کند.

نظریهٔ اخلاقی باتلر را در فصل بعد بازمی‌جوییم. ولی ناسزاوار نیست که اینجا شمه‌ای از آرای او دربارهٔ اینهمانی شخصی بگوییم که در نخستین رسالهٔ منضم به *تشابه دین* می‌آورد.

باتلر می‌گوید: نخست آنکه اینهمانی شخصی را نمی‌توان تعریف کرد. اما معنای این سخن آن نیست که ما بر اینهمانی شخصی آگاه نیستیم یا تصوری از آن نداریم. ما نمی‌توانیم همانندی یا برابری را تعریف کنیم، ولی می‌دانیم که چیستند. و این‌گونه می‌دانیم چیستند که مثلاً همانندی دو مثلث یا برابری میان دو دوتا و چهار را لحاظ کنیم. به‌عبارت دیگر، ما تصورات همانندی و برابری را به یاری آشنایی با مصادیق حاصل می‌کنیم. و اینهمانی شخصی نیز برهمین حال است. «با مقایسهٔ آگاهی خود یا وجود خود در دو دم، بی‌درنگ تصور اینهمانی شخصی بر ذهن عارض می‌شود.»[106]

باتلر نمی‌خواهد بگوید که آگاهی سازندهٔ اینهمانی شخصی است. براستی، او به لاك خرده می‌گیرد که اینهمانی شخصی را برحسب آگاهی تعریف می‌کند. «باید امری خود پیدا پنداشت که آگاهی بر اینهمانی شخصی مستلزم اینهمانی شخصی است و لذا نمی‌تواند برسازندهٔ آن باشد، به همان نحو که شناخت درهرمورد دیگری نمی‌تواند حقیقت را که مستلزم آن است برسازد.»[107] باتلر تصدیق می‌کند که آگاهی داشتن جدایی‌ناپذیر از تصور یك شخص یا موجود عاقل است. ولی چنین برنمی‌آید که آگاهی کنونی برافعال یا احساسهای گذشته ضروری آن است که ما همان اشخاصی باشیم که آن افعال را انجام دادند یا آن احساسها را حس کردند. براستی، آگاهیهای پیاپی که بر

---

۱۰۵. argumentum ad hominem: حجتی که دران، حجت آورنده به‌جای پاسخ گفتن به دعویها ومبادی فکری طرف مقابل، به شخص یا شخصیت او می‌تازد. ــ م.   ۱۰۶. ۲: ۱، ص ۳۸۸.   ۱۰۷. ۳: ۱، ص ۳۸۸.

وجود خود داریم از هم متمایزند. اما «درمی‌یابیم که شخصی که آگاهی بر وجودش اکنون احساس می‌شود و یك ساعت یا یك سال پیش احساس می‌شد دو شخص نیست، بلکه شخص واحد است؛ و لذا یگانه و یکسان است.»[۱۰۸] سعی در اثبات حقیقت آنچه بدین شیوه ادراك می‌کنیم، عبث است؛ زیرا تنها به میانجی خود ادراکات می‌توانیم چنین کنیم. به همان وجه، نمی‌توانیم توانایی قوایمان را به شناختن حقیقت مبرهن داریم؛ زیرا برای این کار باید به خود همین قوا متکی باشیم. باتلر آشکارا براین اندیشه است که عیب در شخصی که یارای اثبات امر بدیهی را ندارد نیست بلکه در کسی است که خواهان اثبات چیزی است که پذیرای اثبات نیست و نیازی به اثبات ندارد. دلیل بحث او در مسئلهٔ اینهمانی شخصی، رابطه‌اش با مسئلهٔ نامیرندگی نفس است. و اگرچه به هیچ‌رو نمی‌توان گفت که او به وجهی تام به مسئله پرداخته است، بی‌گمان دعوی قاطعی را علیه لاك مبرهن می‌دارد.

۱۰۸. ۵؛ ۱، ص ۳۹۲.

فصل ۱۰

مسائل اخلاقی

۱. شافتسبری

در قرن هفدهم، هابز از تفسیر انسان همچون موجودی ذاتاً خویشتن‌خواه[1] و از پنداشتی حجیت‌باورانه[2] دربارهٔ اخلاق دفاع کرده بود، بدین معنی که به‌زعم او خصیصهٔ الزام‌آور[3] قوانین اخلاقی، به‌سانی که ما معمولاً تصورشان می‌کنیم، براراده‌ٔ خدا یا حاکم سیاسی بازبسته است. و از آنجا که حاکم سیاسی مفسر قانون خداست، می‌توان گفت که نزد هابز منبع الزام[4] در اخلاق اجتماعی همان حجیت و اقتدار[5] حاکم است.

لاك، چنانکه دیدیم، از جهاتی مهم سخت مخالف هابز بود. او در آرای بدبینانهٔ هابز دربارهٔ طبیعت آدمی آن‌گاه که به انتزاع از نفوذ مجبورکنندهٔ جامعه و حکومت نگریسته شود شریك نبود؛ همچنین نمی‌پنداشت که خصلت الزام‌آور قوانین اخلاقی به اقتدار و ارادهٔ حاکم سیاسی وابسته است. اما از فحوای برخی از گفته‌هایش دربارهٔ اخلاق، بیقین برمی‌آید که الزام اخلاقی به مشیت الهی متکی است. براستی، او گاه چنین معنایی را می‌رساند که تمایزهای اخلاقی متکی براین مشیت‌اند. بدین‌سان او در بیان این سخن درنگ نمی‌ورزد که خیر و شر اخلاقی عبارت‌اند از سازگاری یا ناسازگاری افعال ارادی ما با قانونی که به‌موجب آن خیر یا شر، بنابراراده و قدرت قانون‌گذار که همان خداست «نصیب ما می‌شود.» باز، می‌گفت که اگر از یك مسیحی بپرسند که چرا آدمی باید به عهدش وفا کند، پاسخ خواهد داد که خدا که اختیاردار زندگی و مرگ ابدی است آن را از ما طلب می‌کند. مسلماً، این عنصر حجیت‌باورانه تنها نمودار یك بخش یا یك رویهٔ تأملات لاك در باب اخلاق است. ولی به هرجهت عنصری محسوب می‌شود.

---

1. egoistic 2. authoritarian 3. obligatory 4. obligation 5. authority

لیکن در نیمهٔ اول قرن هجدهم، گروهی از حکمای اخلاقی[6] بودند که نه همان با تفسیر هابز برانسان به‌منزلهٔ موجودی ذاتاً خویشتن‌خواه بلکه همچنین با همهٔ پنداشتهای حجیت‌باورانه دربارهٔ قانون اخلاقی و الزام اخلاقی مخالفت می‌ورزیدند. آنان در ردّ تصور هابز از انسان، بر سرشت اجتماعی انسان پای می‌فشردند؛ و در مخالفت با حجیت‌باوری[7] اخلاقی، براین معنی اصرار داشتند که انسان دارای یك حسن اخلاقی[8] است که بدان، به استقلال از مشیت صریح خدا و همچنین به استقلال از قانون کشور، ارزشهای اخلاقی و تمایزهای اخلاقی را درمی‌یابد. لذا ایشان برآن می‌گراییدند که انگاری اخلاق را به روی پای خودش بنهند؛ و تنها به همین دلیل در تاریخ نظریهٔ اخلاقی انگلستان از اهمیت بسیار برخوردارند. آنان همچنین تفسیری اجتماعی براخلاق به دست دادند که برحسب غایتی اجتماعی و نه شخصی بود. و در فلسفهٔ اخلاقی قرن هجدهم شاهد سرآغاز فایده‌باوری[9] هستیم که بیش از همه با نام جان استوارت میل[10] در قرن نوزدهم پیوسته است. درعین حال نباید اجازه دهیم که دلبستگی به تحول فایده‌باوری ما را وادارد که از ویژگیهای حکیمان اخلاقی قرن هجدهم مانند شافتسبری و هاچسن غافل بمانیم.

نخستین فیلسوف از گروهی که اینجا آرا و احوالشان را بازمی‌جوییم، شاگرد لاك بود. انتونی آشلی[11] (۱۶۷۱-۱۷۱۳)، سومین ارل آو شافتْسبِری[12] و نوهٔ حامی لاك، سه سال (۹-۱۶۸۶) همنشین لاك بود. ولی هرچند حرمت آموزگارش را پاس می‌داشت، هرگز شاگرد لاك به این معنی نبود که همهٔ آرای لاك را بپذیرد. شافتسبری ستایندهٔ آنچه به دیده‌اش آرمان یونانی تعادل[13] و هماهنگی[14] می‌نمود بود، و به گمانش لاك اگر اندیشهٔ یونانی را ژرفتر می‌شناخت و قدر می‌دانست، خدمت بهتری به فلسفهٔ اخلاقی و سیاسی گزارده بود. زیرا در آن حال می‌توانست حقیقت نظر ارسطو را براین معنی روشنتر دریابد که انسان بطبع موجودی اجتماعی است. درواقع، بدآمدش از آیین ارسطویی مدرسی[15] مانع از آن می‌شد تا او ارسطوی تاریخی و حقایق ارائه شده در *اخلاق*[16] و *سیاست*[17] ارسطو را قدر بداند. غایت[18] آدمی، که معیاری برای تمایز خیر از شر و صواب از خطا می‌نهد، غایتی اجتماعی است، و انسان به اقتضای طبع خود احساسی طبیعی نسبت به این تمایزها دارد. چنین قولی با ابطال تصورات فطری ازسوی لاك ناسازگار نیست. مسئلهٔ آشکار برسر زمانی نیست که تصورات اخلاقی به ذهن راه می‌یابند بلکه برسر آن است که آیا طبیعت انسان برچنان حال است که تصورات اخلاقی یا تصورات ارزشهای اخلاقی به‌موقع و هرآینه در او پدید می‌آیند. انها

---

6. moralists 7. authoritarianism 8. moral sense 9. utilitarianism
10. John Stuart Mill 11. Anthony Ashley 12. third earl of Shaftesbury
13. balance 14. harmony 15. Scholastic Aristotelianism 16. *Ethics*
17. *Politics* 18. end

پدید نمی‌آیند بدان سبب که فطری‌اند به معنایی که لاك تصورات فطری را فهم و رد می‌کرد، بلکه از آن‌رو که انسان همان چیزی است که هست، یعنی موجودی اجتماعی با غایتی اخلاقی که کیفیت اجتماعی دارد. بهتر است بگوییم که تصورات اخلاقی، طبیعی‌اند نه فطری.

شافتسبری نمی‌خواست انکار کند که فرد آدمی بطبع جویای خیر خویش است. «می‌دانیم که هرآفریده‌ای دارای خیر و صلاحی خصوصی از آن خویش است که طبیعت او را ناگزیر از جستنشان کرده است.»[۱۹] ولی انسان جزئی از یك دستگاه است، و «برای آنکه برازندهٔ نام آفریدهٔ *نیك* یا *فضیلت‌مند*[۲۰] باشد باید همهٔ امیال و انفعالات و گرایشهای ذهن وخوی خویش را فراخور و سازوار با خیر نوعش یا خیر آن دستگاهی گرداند که در آن گنجیده است و جزئی از آن را برمی‌سازد.»[۲۱] خیر فردی[۲۲] یا خصوصی[۲۳] انسان عبارت است از هماهنگی یا تعادل خواهشها، انفعالات و امیالش زیر نظارت و مهار عقل. ولی از آن‌رو که انسان جزئی از یك دستگاه است، یعنی از آن‌رو که بطبع موجودی اجتماعی است، امکان ندارد که امیالش به هماهنگی و تعادل کامل درآیند مگر آنکه ناظر به جامعه هماهنگ باشند. ما ناگزیر نیستیم که میان خوددوستی[۲۴] و غیرخواهی[۲۵] و بین خیر خود و پروای خیرهمگانی یا عمومی[۲۶] یکی را برگزینیم چنانکه گویی آنها بضرورت مانعةالجمع‌اند. براستی، «اگر در آفریده‌ای بیشتر از اندازهٔ معمول خوددوستی یا پروای خیرخویش پیدا شود که با مصلحت[۲۷] نوع انسان یا مصلحت همگانی ناسازگار درآید، این خصلت را باید از هرباره میلی زشت و رذیلانه[۲۸] شمرد. و این همان میلی است که همه آن را *خودخواهی*[۲۹] می‌نامیم.»[۳۰] ولی اگر پروای آدمی از خیر خصوصیش نه فقط با خیر عمومی یا همگانی سازگار بلکه در تحقق آن سهیم باشد، به هیچ‌رو درخور نکوهش نیست. مثلاً، هرچند پروای صیانت خود را باید رذیلانه دانست چنانچه رادمنشی یا نیکوکاری را از آدمی سلب کند، پروای نیك سامان‌یافتهٔ افراد از صیانت خویش به تحقق خیرهمگانی[۳۱] یاری می‌دهد. بدین‌سان شافتسبری با محکوم کردن هرگونه «خویشتن‌خواهی»[۳۲] پاسخ هابز را نمی‌دهد: او قائل است که در انسان اخلاقی، انگیزه‌های خودبینانه[۳۳] و انگیزه‌های

---

۱۹. *ویژگیها*، ۲، ص ۱۵. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های شافتسبری برحسب جلد و صفحه، نسخهٔ ۱۷۷۳ تصنیف اوست بهنام *ویژگیهای انسانها، آداب، عقاید و روزگاران* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*) که مشتمل است بر چند رساله و قطعه درباب مباحث اخلاقی.

20. virtuous

۲۱. *ویژگیها*، ۲، ص ۷۷.

22. individual 23. private 24. self-love 25. altruism 26. public good
27. interest 28. vicious 29. selfishness

۳۰. همان، ص ۲۳.

31. common good 32. egoism 33. self-regarding

غیرخواهانه[۳۴] یا نیکخواهانه[۳۵] هماهنگ می‌گردند. نیکخواهی[۳۶] جزء لاینفك فضیلت یا کردار اخلاقی[۳۷] است و در سرشت آدمی، به حیث جزئی از یك دستگاه ریشه دارد؛ ولی تمام محتوای فضیلت نیست.

بنابراین، شافتسبری خیر انسان را امری عینی می‌پندارد، بدین معنی که مایهٔ ارضای انسان بەمنزلهٔ انسان است و طبع آن را می‌توان با تأمل در طبع آدمی تعیین کرد. «همین است که طبع آدمی را خرسندی می‌بخشد و ناگزیر یگانه خیر اوست.»[۳۸] «بدین‌گونه فلسفه برقرار می‌شود. زیرا هرکس بضرورت باید دربارهٔ سعادت خودش استدلال و تعقل کند، یعنی خیر و صلاحش چیست و شر و فسادش چیست. سؤال تنها این است که چه کسی بهتر از همه تعقل و استدلال می‌کند.»[۳۹] این خیر، لذت نیست. بدون وصف یا تمیز گفتن که لذت خیر ماست، «همان اندازه کم معنی است که گفتن اینکه 'ما آنچه را شایسته می‌دانیم برمی‌گزینیم' و 'ما از آنچه مایهٔ خوشی و خشنودی ماست خشنودیم.' پرسش این است که آیا بحق خشنودیم و چنانکه باید برمی‌گزینیم یا نه.»[۴۰] شافتسبری توصیف دقیقی از طبع خیر نمی‌دهد. از یك‌سو خیر را به فضیلت[۴۱] تعبیر می‌کند. بدین‌سان دربارهٔ آن خصلتی می‌نویسد «که نام نیکی یا فضیلت به آن می‌دهیم.»[۴۲] تکیه را به روی امیال[۴۳] یا انفعالات[۴۴] می‌گذارد. «لذا از آنجا که صرفاً بنابراین امیال است که آفریده‌ای نیك یا بد، طبیعی یا غیرطبیعی شمرده می‌شود، کار ما آن است که بازجوییم که امیال نیك و طبیعی و امیال بد و غیرطبیعی کدام‌اند.»[۴۵] هنگامی که امیال و انفعالات آدمی به‌لحاظ خود او و جامعه در وضع درستی از هماهنگی و تعادل هستند، «این حال همان پاك‌نهادی یا صداقت یا فضیلت است.»[۴۶] اینجا تکیه به‌روی منش[۴۷] است نه به‌روی افعال[۴۸] یا به‌روی غایتی ذاتی که باید به فعل حاصل آید. ازسوی دیگر، شافتسبری امیال را معطوف به خیر و خیر را «مصلحت» می‌داند. «پیش از این باز نمودیم که در انفعالات و امیالِ یکایك آفریدگان، نسبتی ثابت با مصلحت یكِ نوع یا طبیعت مشترك هست.»[۴۹] و شاید از این گفته برآید که خیر جز فضیلت یا صداقت اخلاقی است. شافتسبری فلسفهٔ فضل‌فروشانهٔ اهل مدرسه را بی‌ارج می‌انگاشت، و شاید شگفت‌آور نباشد که او اندیشه‌های

---

34. altruistic 35. benevolent 36. benevolence 37. morality

۳۸. همان، ص ٤۳٦. ۳۹. همان، ص ٤٤۲. ٤۰. همان، ص ۲۲۷.

41. virtue.

٤۲. همان، ص ۱٦.

43. affections 44. passions

٤۵. همان، ص ۲۲. ٤٦. همان، ص ۷۷.

47. character 48. actions

٤۹. همان، ص ۷۸.

اخلاقیش را با کلام بی‌ایهام بیان نکرد. ولی به‌هرتقدیر می‌توان گفت که تکیه را همواره برفضیلت و منش می‌گذارد. مثلاً، انسانی را نباید تنها از آن‌رو نیك دانست که از قضا کاری سودمند به حال آدمیان می‌کند؛ چرا که ممکن است همچو کرده‌هایی را به سائقهٔ انفعالهای خودخواهانه یا به‌واسطهٔ انگیزه‌های پست انجام دهد. درواقع امر، آدمی به‌تناسب فضیلتش به تحقق مصلحت یا خیر یا سعادت خویش و به مصلحت یا خیر یا سعادت همگانی یاری می‌رساند. فضیلت و مصلحت بدین‌سان باهم موافق‌اند؛ و اثبات این معنی یکی از خواستهای عمدهٔ شافتسبری است. او به این نحو می‌تواند بگوید که «برای همگان فضیلت، خیر است و رذیلت[50]، شر.»[51]

شافتسبری برآن بود که هرانسان دست‌کم تا اندازه‌ای برادراك ارزشهای اخلاقی و بازشناختن فضیلت از رذیلت تواناست. زیرا همهٔ انسانها دارای وجدان[52] یا حس اخلاقی هستند، یعنی قوه‌ای همانند آن قوه که بدان انسانها فرق بین هماهنگی و ناهماهنگی، تناسب و بی‌تناسبی را درمی‌یابند. «آیا زیبایی طبیعی شکلها هست؟ و آیا به همان وجه زیبایی طبیعی فعلها نیست؟... همینکه افعال را بنگریم، همینکه امیال و انفعالات را دریابیم (و بیشترشان در یك زمان هم دریافته هم احساس می‌شوند)، چشمی باطنی بی‌درنگ زیبا و خوش‌ریخت، دلپذیر و ستودنی را از ناساز، زشت، دلازار و بدآیند بازمی‌شناسد. بنابراین چگونه می‌شود اقرار نکرد که چون این تمایزها در طبیعت بنیان دارند، خودِ دریافت طبیعی است و تنها از طبیعت فرامی‌آید؟»[53] بسا هستند اشخاص نابکار و تبه‌کاری که خطا[54] را ناخوش نمی‌دارند و صواب[55] را از بهر خودش دوست نمی‌دارند؛ ولی حتی نابکارترین انسان گونه‌ای حس اخلاقی دارد، دست‌کم تا اندازه‌ای که می‌توان میان کردار ستوده و کردار مستوجب کیفر تمیز بگذارد.[56] حس صواب و خطا طبیعیِ انسان است، هرچند که رسم و تربیت ممکن است مردم را به داشتن تصورات باطل از صواب و خطا راه برد. به‌سخن دیگر، در همهٔ آدمیان یك حس اخلاقی بنیادی یا وجدان هست، اگرچه امکان دارد که رسوم بد، عقاید دینی غلط و جزآن، وجدان را به تیرگی یا تباهی بکشانند.

بنابراین، نزد شافتسبری همانندسازی[57] «حس» یا قوهٔ[58] اخلاقی را با «حس» یا قوهٔ

---

50. vice

۵۱. همان، ص ۱۷٦.

52. conscience

۵۳. همان، ص ۱۵-۱٤٤.

54. wrong 55. right

۵٦. همان، ص ۳-٤۲.

57. assimiliation 58. faculty

زیبایی‌شناختی[59] می‌یابیم. ذهن «نرم و خشن، دلپذیر و نادلپذیر را در امیال حس می‌کند، و زشت و زیبا، هماهنگ و ناهماهنگ را دراین حال همان اندازه واقعی و حقیقی می‌یابد که در الحان موسیقی یا در صورتها یا جلوه‌های بیرونی محسوسات. همچنین ذهن را یارای آن نیست که خود را از تحسین و وجد[60]، تقبیح و کراهت در هردو زمینهٔ این موضوعات بازدارد.»[61] این بدان معنی نیست که ما تصوراتی فطری از ارزشهای اخلاقی داریم. مثلاً، ما امیال و افعال شفقت و سپاس را به تجربه می‌شناسیم. ولی سپس «نوع دیگری از میل نسبت به خود همان امیال برمی‌خیزد که پیشتر حس شده‌اند و اکنون موضوع خوشامد یا ناخوشامد جدید گردیده‌اند.»[62] حس اخلاقی فطری است، اما مفاهیم اخلاقی فطری نیستند.

نکته‌ای که شافتسبری برآن پای می‌فشرد آن است که فضیلت را باید ازبرای خود آن جست. پاداش و کیفر را می‌توان براستی به‌نحوی سودمند در راه اغراض آموزشی به‌کار برد. ولی هدف این آموزش فراآوردن مهری فارغ از نفع شخصی به فضیلت است. تنها هنگامی که آدمی فضیلت را «از برای خود آن و به حیث خصلتی فی‌نفسه نیك و دلپذیر» دوست بدارد،[63] می‌توان به تعبیر شایسته او را فضیلت‌مند خواند. وابسته کردن فضیلت به مشیت خدا یا تعریف فضیلت به نسبت با پاداشهای خداوندی، در حکم آغازیدن از راه خطاست. «زیرا چگونه امکان‌پذیر است که خیر برین[64] برای آنان که نمی‌دانند خود خیر چیست فهم‌پذیر باشد؟ یا چگونه می‌توان دانست که فضیلت مستحق پاداش است هنگامی که شایستگی و شرفش نادانسته است؟ ما مسلماً از راه خطا می‌آغازیم آن‌گاه که می‌خواهیم شایستگی را از روی فضل و فرمان خدا محرز بداریم.»[65] به‌عبارت دیگر، اخلاق دارای استقلال معینی است: ما نباید با تصوراتی از خدا، عنایت الهی، و ثواب و عقاب ابدی و مفاهیم اخلاقی خوارمایه‌ای برپایهٔ این تصورات آغاز کنیم. درعین حال فضیلت به کمال نمی‌رسد مگرآنکه دربردارندهٔ تقوی درحق خدا باشد؛ و تقوی به‌روی امیال فضیلت‌مندانه واکنش دارد و به آنها استواری و دوام می‌بخشد. «و بدین‌گونه کمال و ذروهٔ فضیلت باید به‌سبب اعتقاد به خدا باشد.»[66]

برفرض این دیدگاه، لزومی ندارد بیفزاییم که شافتسبری الزام را برحسب فرمانبرداری از مشیت و حجیت خداوندی تعریف نمی‌کند. شاید از او چشم بداریم که بگوید حس اخلاقی یا وجدان، الزامها را درمی‌یابد و مطلب را به همین‌جا رها کند. ولی او درضمن ملاحظهٔ الزامها، در اثبات این معنی می‌کوشد که پروای مصلحت خویشتن و پروای مصلحت همگانی یا خیر عام ازهم جدایی‌ناپذیرند و فضیلت، که نیکخواهی لازمهٔ آن است، به سود فرد است. دل نهادن بر

---

59. aesthetic   60. ecstasy

۶۱. همان، ص ۲۹.   ۶۲. همان، ص ۲۸.   ۶۳. همان، ص ۶۶.

64. Supreme Goodness

۶۵. همان، ص ۲۶۷.   ۶۶. همان، ص ۷۶.

خودخواهی، بدبختی است درحالی که نیل به فضیلت تام، نیکبختی برین است. پاسخی که شافتسبری به مسئلهٔ الزام می‌دهد، متأثر از نحوه‌ای است که پرسش را بیان می‌کند. «همین می‌ماند تا بپژوهیم که چه الزامی نسبت به فضیلت یا کدام دلیل برای قبول آن هست.»[٦٧] دلیلی که او می‌آورد آن است که فضیلت ضروری نیکبختی است و رذیلت دلالت بربدبختی دارد. احتمالاً اینجا می‌توان تأثیر اندیشهٔ اخلاقی یونانی را دید.

مصنفات اخلاقی شافتسبری تأثیر چشمگیری در اذهان فیلسوفان دیگر هم در انگلستان هم در خارج داشت. هاچسن، که فلسفهٔ اخلاقیش را کمی بعد بررسی خواهیم کرد، بسیار به شافتسبری وامدار بود، و شافتسبری ازطریق هاچسن در اندیشمندان سپسین مانند هیوم و آدام اسمیت اثر گذاشت. همچنین در فرانسه ولتر و دیدرو و در آلمان ادیبانی چون هِرْدِر[٦٨] بر او ارج می‌نهادند. ولی قسمت بعدی مصروف به یکی از منتقدان شافتسبری خواهد بود.

۲. مندویل

بِرْنار دو مَنْدِویل[٦٩] (١٦٧٠-١٧٣٣) در تصنیفش به‌نام *افسانهٔ زنبورهای عسل یا رذایل خصوصی، فواید عمومی‌اند*[٧٠] (١٧١٤؛ چاپ دوم، ١٧٢٣) که روایت بسط و تفصیل‌یافته‌ای بود از *کندوی غرغرو یا نابکارانی که درستکار گردیده‌اند*[٧١] (١٧٠٥)، نظریهٔ اخلاقی شافتسبری را به انتقاد کشید. مندویل می‌گوید که شافتسبری هرفعلی را که ناظر به خیر همگانی انجام گیرد فعلی فضیلت‌مندانه می‌خواند و هرگونه خودخواهی را که اعتنایی به خیر عام ندارد داغ ننگ رذیلت برآن می‌زند. این نظر فرض می‌شمرد که همان خصال نیکوی آدمی است که او را اجتماعی می‌گردانند و انسان بطبع از موهبت گرایشهای غیرخواهانه برخوردار است. ولی تجربهٔ روزانه خلاف این نظر را به ما می‌آموزد. ما هیچ گواهی تجربی در دست نداریم که انسان بنا به طبع خود موجودی غیرخواه است. همچنین هیچ گواهی مقنعی نداریم که جامعه تنها از آنچه شافتسبری افعال فضیلت‌مندانه می‌نامد سود می‌برد. به‌عکس، این رذیلت (یعنی امیال و افعال خودبینانه) است که به جامعه فایده می‌رساند. جامعه‌ای که از موهبت همهٔ «فضایل» بهره‌ور باشد، جامعه‌ای ایستا و راکد است. جامعه هنگامی رو در ترقی و رونق می‌گذارد که افراد که جویای لذت و آسودگی خویشند، به تدبیر و ساختن و ارتقای اختراعات نوین می‌کوشند و با زندگانی تجمل‌آمیز خود سرمایه را به گردش درمی‌آورند. بدین معنی، رذایل خصوصی، فواید عمومی‌اند. افزون براین، پنداشت شافتسبری دربارهٔ وجود معیارهای عینی

---

٦٧. همان، ص ٧٧.

68. Herder 69. Bernard de Mandeville 70. *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits* 71. *The Grumbling Hive or Knaves turned Honest*

اخلاق و ارزشهای اخلاقی عینی با گواهی تجربی ناسازگار درمی‌آید. ما نمی‌توانیم تمایزهایی با بنیاد عینی میان فضیلت و رذیلت و میان خوشیهای گرانمایه و خوارمایه بنهیم. پندارهای متعالی دربارهٔ فضایل اجتماعی پاره‌ای پدیدآوردهٔ خواهش خودخواهانه به صیانت نفس از سوی کسانی است که برای برآوردن این غایت در جامعه به‌هم می‌پیوندند، و تا اندازه‌ای معلول خواهشی به همان اندازه خودخواهانه به ابراز برتری آدمی بر ددان است، و تا اندازه‌ای حاصل کار سیاستمدارانی است که از خودپسندی و غرور انسان بهره برمی‌دارند.

از اندیشه‌های مندویل، که بارکلی در *السیفرون*[72] از آنها انتقاد کرد، بطبع چنین برمی‌آید که ثمرهٔ کلبی‌مشربیِ اخلاقی تمام‌عیار است. مندویل تفسیر خویشتن‌خواهانهٔ هابز را برطبیعت آدمی ادامه داد، ولی درعین حال مادام که هابز برآن بود که انسان می‌تواند و به لحاظی باید برای طلب فضیلت اجتماعی در اجبار نیرویی بیرونی قرار گیرد، مندویل قائل بود که بهترین خدمت به جامعه از راه رونق رذایل خصوصی است. و این نظر، که چنان به وصف آید، بضرورت مبین کلبی‌مشربی اخلاقی است. ولی باید به‌خاطر داشته باشیم که مندویل از «رذایل» چه معنایی را می‌خواست. او جستجو درپی «تجمل»[73]، یعنی درپی نعمتهای مادی، را که از اندازهٔ ضروری بیرون‌اند، به صفت «رذیلانه» خوار می‌شمرد. و چون می‌دید که این جستجو انگیزانندهٔ تحول تمدن مادی است، حکم می‌کرد که رذیلت خصوصی می‌تواند فایده‌ای عمومی باشد. ولی آشکارا همه‌کس به هیچ‌رو مایل نیستند که این طلب تجمل را «رذیلانه» بخوانند؛ و همچو نامگذاری پاره‌ای مبین‌گونه‌ای سختگیری طهارت‌جویانه است نه کلبی‌مشربی اخلاقی. لیکن این نظر را که کردار غیرخواهانه وفارغ از مصلحت شخصی با توانایی دولتمردان به بهره‌برداری از خودپسندی و غرور آدمی حاصل می‌آید، بحق کلبی‌مشربانه وصف توان کرد؛ و همین پندار بود که پسند برخی از همعصران او افتاد و به چشم برخی دیگر شنیع و نفرت‌انگیز می‌نمود. مندویل را مسلماً نمی‌توان در شمار فیلسوفان اخلاقی بزرگ آورد؛ ولی فکر کلیش براین معنی که خویشتن‌خواهی خصوصی و خیر عمومی ناسازگار باهم نیستند، قدری اهمیت دارد. فکری است که در نظریهٔ سیاسی و اقتصادی گونهٔ «آزادی عمل» مضمر است.

۳. هاچسن

اندیشهٔ شافتسبری نه دستگاه‌مند بود نه بویژه روشن و دقیق. آرای او را فرانسیس هاچسن[74] (۱۶۹۴-۱۷۴۶) که مدتی استاد فلسفهٔ اخلاقی در گلاسگو[75] بود تا اندازه‌ای به سامان درآورد و پرورش داد. می‌گویم «تا اندازه‌ای» زیرا شافتسبری به هیچ‌رو یگانه عامل مؤثر بر ذهن هاچسن و

---

72. *Alciphron* 73. luxury 74. Francis Hutcheson 75. Glasgow

سازندگی اندیشه‌هایش نبود. هاچسن در نخستین چاپ نخستین تصنیفش، *پژوهش دربارهٔ منشاء تصورات ما از زیبایی و فضیلت*[76] (۱۷۲۵) به‌صراحت به تبیین و دفاع از مبادی شافتسبری دربرابر مبادی مندویل پرداخت. اما تصنیف دیگرش، *جستار دربارهٔ طبع و شیوهٔ انفعالات و امیال، با مثالهایی درباب حس اخلاقی*[77] (۱۷۲۸)، نشان از نفوذ باتلر دارد. تصرفات بیشتر، در *دستگاه فلسفهٔ اخلاقی*[78] او مشهود است که ویلیام لیچمَن[79] آن را ویراست و پس از مرگش به‌سال ۱۷۵۵ درآمد، هرچند هاچسن تا سال ۱۷۳۷ تمامش کرده بود. سرانجام، *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (۱۷۴۲) اندکی نمودار تأثیر مارْکوُس أورِلیوُس[80] است که بخش بیشتر *تفکرات*[81] او را هاچسن هنگامی که تصنیف لاتینش را می‌نوشت ترجمه کرده بود. باری، در شرح مختصری که درمجال قسمت کنونی است، ذکر همهٔ تصرفات، تعبیرات و بسطهای پیاپی فلسفهٔ اخلاقی او مقدور نیست.

هاچسن مضمون حس اخلاقی را ازسر می‌گیرد. او البته آگاه است که واژهٔ «حس» در عرف عام در اشاره به بینایی، بساوایی و جزآن به‌کار می‌رود. اما به‌عقیدهٔ او کاربرد توسعی واژه، موجه است. زیرا ذهن نه همان از موضوعات حس به‌معنای متعارف لفظ بلکه همچنین از موضوعاتی در رده‌های زیبایی‌شناختی و اخلاقی به حال انفعال اثر می‌پذیرد. او بنابراین میان حواس ظاهر و باطن فرق می‌گذارد. ذهن به یاری حس ظاهر، در قاموس لاك، تصورات بسیط کیفیات مفرد اشیا را می‌پذیرد. «آن تصوراتی که با حضور اشیای بیرونی و فعلشان برتنهای ما برمی‌خیزند احساسات نام دارند.»[82] ما به دستیاری حس باطن نسبتهایی را ادراك می‌کنیم که حس یا حسهایی متفاوت از دیدن یا شنیدن یا بسودن موضوعات منسوب جداگانه‌شان را پدید می‌آورند. و حس درونی به وجه کلی به حس زیبایی[83] و حس اخلاقی بخش می‌شود. موضوع حس زیبایی «همگونگی[84] درون چندگونگی[85]» است،[86] اصطلاحی که هاچسن به‌جای «هماهنگی» شافتسبری نشاند. ما به یاری حس اخلاقی «در سیر و نظارهٔ کرده‌های نیك دیگران، ادراك لذت می‌کنیم و برآن می‌شویم که کننده را دوست

---

76. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*

77. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*

78. *System of Moral Philosophy*

79. William Leechman

۸۰. Marcus Aurelius، امپراطور روم (۱۶۱-۱۸۰)، و فیلسوف رواقی. ــ م.

81. *Meditations*

۸۲. پژوهش، ۱، ۱.

83. sense of beauty

84. uniformity

85. variety

۸۶. همان، ۱، ۲.

بداریم بی‌آنکه اعتنایی به سود طبیعی فراتر از آنها بنماییم (و ادراک لذت هنگامی بسیار بیشتر است که آگاه باشیم چنان افعال را خودمان کرده‌ایم.)»[۸۷]

هاچسن در تبیین خود از پذیرش تصورات بسیط، آشکارا تا اندازهٔ زیادی متکی به لاک است. البته تصور حس اخلاقی از شافتسبری فرامی‌آید نه از لاک. فرض یک حس اخلاقی با گفته‌های لاک دربارهٔ اخلاق دشوار سازگار درآید. ولی کارپذیری حس بیرونی، که در نظریهٔ لاک درباب پذیرش تصورات بسیط پیدا می‌شود، در شرح هاچسن از کارپذیری حس اخلاقی بازتاب یافته است. به‌علاوه، هاچسن چندان متاثر از تجربه‌باوری لاک است که بر تفاوت نظریهٔ حس اخلاقی از نظریهٔ تصورات فطری تأکید ورزد. هنگامی که حس اخلاقی را به‌کار می‌اندازیم، نه در تصورات فطری تأمل می‌کنیم نه تصورات را از درون خودمان بیرون می‌کشیم. خود حس، طبیعی و فطری است؛ ولی به یاریش کیفیات اخلاقی را ادراک می‌کنیم، به‌همان‌سان که به توسط حس ظاهر کیفیات محسوس را درمی‌یابیم.

آنچه ما به حس اخلاقی ادراک می‌کنیم دقیقاً چیست؟ سخن هاچسن دراین‌باره چندان روشن نیست. گاهی دربارهٔ ادراک کیفیات اخلاقی افعال سخن می‌گوید؛ ولی چنین می‌نماید که نظر سنجیده‌اش بیشتر این است که ما کیفیات منش را ادراک می‌کنیم. البته کل مطلب، دست‌کم در پژوهش، با رنگ لذت‌باورانه‌ای که شیوهٔ توصیفش در بیان فعالیت حس اخلاقی به خود می‌گیرد، فروپیچیده می‌شود. بدین‌وجه دربندی که بالا نقل کردیم، او از ادراک *لذت* در نظارهٔ افعال نیک، خواه در خودمان خواه در دیگران، سخن می‌گوید. اما در *دستگاه فلسفهٔ اخلاقی*، حس اخلاقی را به «قوهٔ ادراک علو[۸۸] اخلاقی و موضوعات والای آن» وصف می‌کند.[۸۹] «نخستین موضوعات حس اخلاقی عبارت از امیال اراده‌اند.»[۹۰] کدام امیال؟ در وهلهٔ اول آنهایی که هاچسن «امیال عطوفت‌آمیز» می‌خواند، یعنی امیال نیکخواهی. او می‌گوید که ما ادراک متمایزی از زیبایی یا علو در امیال عطوفت‌آمیز فاعلان عاقل داریم. در پژوهش، از ادراک علو «در هرنمود یا نشانهٔ نیکخواهی» سخن می‌راند.[۹۱] و تأکید مشابهی بر نیکخواهی در نوشته‌های متأخرش پیداست. ولی دشواری نمایانی در این ادعا هست که نخستین موضوع حس اخلاقی، تا جایی که دست‌کم به مردم دیگر مربوط می‌شود، عبارت از امیال است. زیرا می‌توان پرسید که ما چگونه امیالی جز مال خودمان را ادراک می‌کنیم. به‌زعم هاچسن، «موضوع حس اخلاقی، حرکت یا فعلی بیرونی نیست بلکه امیال و گرایشهای درونی است که به تعقل از افعال مشهود استنتاج می‌کنیم.»[۹۲] شاید بتوان نتیجه گرفت

---

۸۷. همان، ۲، «مدخل».

88. excellence

۸۹. دستگاه، ۱، ۱، ٤.　۹۰. همان جا.　۹۱. پژوهش، ۲، ۷.　۹۲. دستگاه، ۱، ۱، ۵.

که نخستین موضوع حس اخلاقی عبارت از نیکخواهی جلوه‌گر در فعل است. حس اخلاقی برآن می‌گراید که به توانایی بر هرگونهٔ ویژه‌ای از پسندیدن[93] گونهٔ ویژه‌ای از فعل (یا به سخن بهتر، از میل یا گرایش در فاعل) مبدل گردد نه به ادراك «لذت». عنصر لذت‌باورانه در نظریهٔ هاچسن، تا جایی که به فعالیت بالفعل حس اخلاقی ربط می‌یابد، پس می‌نشیند، هرچند به هیچ‌رو ناپدید نمی‌شود.

برفرض تأکید هاچسن بر نیکخواهی، خوددوستی چه جایی دارد؟ ما آرزوهای خودبینانهٔ جزئی فراوانی را تجربه می‌کنیم، و برآمدن همه‌شان میسر نیست؛ زیرا بسا هست که برآمدن یك آرزو، معارض یا مانع برآمدن آرزوی دیگر است. ولی می‌توانیم آرزوها را بروفق مبادی خوددوستی آرام هماهنگ گردانیم. به گمان هاچسن، این خوددوستی آرام اخلاقاً نه خوب است نه بد. یعنی، افعال برخاسته از خوددوستی بد نیستند مگر آنکه به دیگران آسیب بزنند و با نیکخواهی ناهمساز درآیند؛ اما درعین حال اخلاقاً خوب نیستند. فقط افعال نیکخواهانه اخلاقاً خوب‌اند. یا، به سخن دقیقتر، فقط امیال عطوفت‌آمیز یا نیکخواهانه (که نخستین موضوع حس اخلاقی‌اند و درمورد اشخاصی جز دارندهٔ حس اخلاقی، از افعالشان استنتاج می‌شوند) اخلاقاً خوب‌اند. گرایش هاچسن برآن است که فضیلت را با نیکخواهی مرادف بگیرد. در *جستار دربارهٔ انفعالات*، نیکخواهی آرام و فراگیر به‌منزلهٔ آرزوی سعادت فراگیر، به مبداءِ مستولی در فضیلت مبدل می‌گردد.

پیش از این، شافتسبری با مشغول داشتن اندیشه‌اش به تصور زیبایی فضیلت و زشتی یا ناسازی رذیلت، رنگ زیبایی‌شناختی تندی به اخلاق داده بود. و هاچسن این گرایش را ادامه داد و دربارهٔ فعالیت حس اخلاقی برحسب زیبایی‌شناسی[94] سخن می‌گفت. ولی به گمان من درست نیست که بگوییم او اخلاق را به زیبایی‌شناسی تحویل می‌کند و بس. او براستی سخن از حس اخلاقی زیبایی می‌گوید؛ ولی مرادش حس زیبایی اخلاقی است. حس زیبایی‌شناختی و حس اخلاقی کارکردها یا قوه‌های مختلف حس باطن به وجه کلی هستند؛ و اگرچه ویژگیهای مشترکی دارند، باری از یکدیگر تمیزپذیرند. موضوع درك زیبایی یا حس زیبایی‌شناختی ممکن است که موضوعی واحد باشد که به لحاظ تناسب[95] و آرایش[96] اجزا و کیفیاتش نگریسته شود. سپس آنچه هاچسن «زیبایی مطلق» می‌خواند داریم. یا ممکن است که نسبتی یا نسبتهایی میان موضوعات گوناگون باشد. و سپس «زیبایی نسبی» داریم. درمورد زیبایی نسبی، لازم نیست که هرموضوعی، چون جداگانه به لحاظ آید، زیبا باشد. مثلاً، امکان دارد که پرده‌ای از یك جمع خانوادگی به دلیل نمایاندن «همگونگی در چندگونگی» زیبا باشد، ولو دربارهٔ هرکدام از اشخاص منفرد نگاشته در جمع نگوییم که او زیباست. نخستین موضوع حس اخلاقی، چنانکه دیدیم، امیال نیکخواهانه است که حس پسندیدن را پدید

---

93. approbation 94. aesthetics 95. proportion 96. disposition

می‌آورند. بنابراین، با آنکه هاچسن چون شافتسبری به همانندسازی اخلاق و زیبایی‌شناسی می‌گراید، حس اخلاقی موضوع ویژه‌ای از آن خود دارد؛ و او می‌تواند از دو حس باطن سخن بگوید.[۹۷]

ولیکن باید افزود که هاچسن دربارهٔ تعداد حواس باطن یا دربارهٔ تقسیمات حس باطن بسیار دودل است. در *جستار دربارهٔ انفعالات* تقسیم‌بندی پنجگانه‌ای از حس به‌طور کلی می‌دهد. علاوه برحس بیرونی و حس درونی زیبایی (حس زیبایی‌شناختی)، حسهای دیگر عبارت‌اند از حس اجتماعی[۹۸] یا نیکخواهی، حس اخلاقی، و حس شرف[۹۹] که از پسند یا سپاسگزاری دیگران در حق فعل خیری که کرده‌ایم سرچشمه‌ای ضروری از لذت می‌سازد. در *دستگاه فلسفهٔ اخلاقی*، تقسیمات فرعی گوناگونی از حس زیبایی یا حس زیبایی‌شناختی می‌یابیم، و همچنین دربارهٔ حس همدلی[۱۰۰]، حس اخلاقی یا قوهٔ ادراك علو اخلاقی، حس شرف و حس برازندگی[۱۰۱] می‌خوانیم. هاچسن در *Compendiaria* که به زبان لاتین نوشته است، دو حس مضحکه[۱۰۲] و حقیقت[۱۰۳] را می‌افزاید. آشکارا، همین که ما به تمیز حواس و قوا برحسب موضوعات و رویه‌های موضوعات آغاز کنیم، حدی برشمارهٔ حواس و قوایی که می‌توانیم فرض کنیم نیست.

در نظریهٔ اخلاقی هاچسن، که در آن فضیلت به‌منزلهٔ علو شبه زیبایی‌شناختی مضمون اصلی است، نباید چشم بداریم که او اعتنای چندانی به موضوع الزام بنماید، بویژه هنگامی که او تقریباً اختیار یا آزادی[۱۰۴] را به خودانگیختگی[۱۰۵] تحویل می‌کند. ولی ملاکی برای داوری میان شیوه‌های گوناگون و ممکن فعل ارائه می‌دارد. «هنگامی که کیفیت اخلاقی افعال را می‌سنجیم تا گزینشهایمان را میان افعال گوناگونِ پیشنهاده به سامان درآوریم، یا پی ببریم که کدامین فعل دارای بیشترین علو اخلاقی است، حس اخلاقی فضیلت ما را به چنین داوری راه می‌برد: در درجات برابر سعادتی که توقع نشأتش از فعل می‌رود، فضیلت متناسب با شمارهٔ اشخاصی است که سعادت بر ایشان شمول می‌یابد... چندان‌که بهترین فعل آن‌است که بیشترین سعادت را برای بیشترین شمارهٔ انسانها حاصل می‌آورد و بدترین فعل آن است که به همان‌سان شقاوت به‌بار می‌آورد.»[۱۰۶] اینجا بیان پیشین فایده‌باوری را بروشنی می‌بینیم. براستی هاچسن یکی از منابع فلسفهٔ اخلاقی فایده‌باورانه است.

---

۹۷. درخور اعتناست که برخی از آرای هاچسن دربارهٔ درك زیبایی‌شناختی (مثلاً، دربارهٔ خصیصهٔ وارسته از مصلحت‌جویی آن) در گزارش کانت دربارهٔ حکم ذوق (judgment of taste) از نو پدیدار می‌شود.

98. public sense 99. sense of honour 100. sense of sympathy 101. sense of decency or decorum 102. sense of the ridiculous 103. sense of veracity 104. liberty 105. spontaneity

۱۰۶. پژوهش، ۲، ۳.

تصور حس اخلاقی، چون به‌سان ادراك لذت در نظاره و سیر افعال نیك نگریسته شود، گویای احساس کردن است نه فراگردی عقلی از داوری. ولی جملهٔ منقول در واپسین بند که از همان تصنیف متقدمی گرفته شده است که در آن هاچسن دربارهٔ حس اخلاقی برحسب لذت‌باوری سخن می‌گوید، این حس را به صدور داوری درباب پیامدهای[107] افعال توصیف می‌کند. و در تصانیف متأخرش می‌کوشد تا این دو دیدگاه را به طرزی دستگاه‌مند فرازهم آورد. بدین‌وجه، در *دستگاه فلسفهٔ اخلاقی*، نیکی مادی و صوری افعال را از هم باز می‌شناسد. فعل هنگامی از حیث مادی نیك است که به‌سوی مصلحت دستگاه بگراید، یعنی به‌سوی مصلحت یا نیکبختی همگانی، حال امیال یا انگیزه‌های فاعل هرچه خواهند باشند. فعل آن‌گاه از حیث صوری نیك است که به‌تناسبی درست از امیال نیك سرچشمه گیرد. نیکی مادی و صوری هردو موضوعات حس اخلاقی‌اند. هاچسن کلمهٔ «وجدان» باتلر را اقتباس می‌کند و میان وجدان پیشین[108] و سپسین[109] تمیز می‌گذارد. وجدان پیشین عبارت است از قوهٔ حکم یا داوری اخلاقی و آنچه را که بیش از همه به فضیلت و نیکبختی نوع بشر راهبر می‌نماید، ترجیح می‌دهد. موضوع وجدان سپسین افعال گذشته است به نسبت با انگیزه‌ها یا امیال مصدر آنها.

در *پژوهش*، در وصف الزام چنین می‌آید: «الزام عبارت است از عزمی[110] فارغ از مصلحت خود ما به پسندیدن افعال و اجرای آنها، عزمی که همچنین اگر آن را خلاف کنیم مایهٔ ناخشنودی و ناآسودگی ما می‌شود.»[111] و هاچسن توضیح می‌دهد که «هیچ آدمیزاده‌ای را یارای تحصیل آرامش، خرسندی و رضای خاطر کامل نیست مگر آنکه گرایش افعالش را به جد بکاود و خیر کلی را بر وفق درست‌ترین مفاهیم آن مدام بررسد.»[112] ولی همچو گفته‌هایی ربط چندانی به مسئلهٔ الزام پیدا نمی‌کنند. از توصیف هاچسن دربارهٔ حس اخلاقی چنین برمی‌آید آنچه بی‌واسطه بر ما مکشوف می‌شود، زیبایی اخلاقی فضیلت است نه خصیصهٔ الزام‌آور افعال. شاید مرادش این بود که شایستگی افعالی که به خیر بیشترِ بیشترین شمارهٔ ممکن مردم می‌انجامد بر هرکسی که از حس اخلاقی صافی برمی‌خورد بی‌واسطه هویداست. اما در *دستگاه فلسفهٔ اخلاقی* و در *Compendiaria*، «عقل سالم»[113] به‌منزلهٔ سرچشمهٔ قانونی که دارای حجیت و اختیار قضایی است پیدا می‌آید. امیال، ندای طبیعت‌اند و ندای طبیعت پژواك ندای خدا است. ولی این ندا محتاج تفسیر است و عقل سالم، به‌حیث یکی از کارکردهای وجدان یا قوهٔ اخلاقی، فرمان صادر می‌کند. هاچسن آن را، با استعمال عبارتی ویژهٔ رواقیان[114]، τὸ ἡγεμονικόν می‌نامد. اینجا حس اخلاقی، که به قوهٔ

---

107. consequences 108. antecedent 109. subsequent 110. determination

۱۱۱. همان، ۲، ۷. ۱۱۲. همان‌جا.

113. right reason 114. Stoics

اخلاقی مبدل شده است، رنگی عقل‌باورانه به خود می‌گیرد.

در نظریهٔ اخلاقی هاچسن چندان عناصر گوناگونی هستند که هماهنگ ساختن همه‌شان ممکن نمی‌نماید. اما یکی از ویژگیهای عمدهٔ تأملات او در اخلاق که با اندیشه‌های اخلاقی شافتسبری وجه مشترك دارد، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی است. و هنگامی که این نکته را در یاد بسپریم که هردوتن از «حواس» زیبایی‌شناختی و اخلاقی سخن می‌گویند، بسا چنین بنماید که در نظریه‌های آنان واپسین کلام از آن شهودباوری[115] است. هردو نویسنده در بند آن بودند که نظریهٔ هابز را در باب انسان همچون موجودی ذاتاً خویشتن‌خواه رد کنند. و خاصه نزد هاچسن، نیکخواهی به چنان پایه‌ای برکشیده می‌شود که به غصب سراسر عرصهٔ اخلاق می‌گراید. تصورات نیکخواهی و غیرخواهی بطبع مایهٔ افزایش تمرکز فکر به‌روی تصور خیر همگانی و تحقق بخشیدن به خیر یا سعادت بیشتر برای بیشترین شمارهٔ ممکن آدمیان می‌شود. بنابراین، گذار آسانی به تفسیر فایده‌باورانه بر اخلاق هست. ولی فایده‌باوری با پروایش از پیامدهای افعال، مستلزم حکم و استدلال است، چندان که حس اخلاقی ناگزیر چیزی فراتر از یك «حس» باید باشد. و اگر کسی، مانند هاچسن، بخواهد اخلاق را با مابعدالطبیعه و الهیات پیوند دهد، فرمانهای قوهٔ اخلاقی یا وجدان به پژواك ندای خدا بدل می‌یابند، نه بدین معنی که اخلاق به گزینش الهی بازبسته است بلکه بدان‌معنی که پسندیده‌بودن علو اخلاقی‌نزد قوهٔ اخلاقی،آینه‌وارپسندیده‌بودن این علو را نزدخدا بازمی‌تاباند. ولیکن این رشتهٔ فکری هاچسن که بی‌گمان تا اندازه‌ای متأثر از خواندن مصنفات باتلر بود، رشتهٔ فکریی نیست که ما بی‌درنگ به‌نام او منسوب بداریم. در تاریخ نظریهٔ اخلاقی، هاچسن را درمقام هوادار نظریهٔ حس اخلاقی و پیشگام فایده‌باوری به یاد می‌آورند.

٤. باتلر

شافتسبری و هاچسن هردو به برپاداشتن تعادلی می‌کوشیدند که تفسیر خویشتن‌خواهانهٔ هابز بر سرشت آدمی واژگونش کرده بود. زیرا چنانکه دیدیم، هردو تن بر نهاد اجتماعی بشر و خصلت طبیعی غیرخواهی اصرار می‌ورزیدند. ولی درحالی که شافتسبری با یافتن ذات فضیلت در هماهنگی امیال خودبینانه و غیرخواهانه، خوددوستی را درون حیطهٔ فضیلت تام گنجانده بود، هاچسن براین می‌گرایید که فضیلت را با نیکخواهی همگوهر بشمرد. و با آنکه او «خوددوستی آرام» را ننکوهید، آن را از حیث اخلاقی علی‌السویه می‌پنداشت. موضع اسقف باتلر[116] دراین باب درکنار شافتسبری بود نه هاچسن.

---

115. intuitionalism

۱۱٦. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های باتلر برحسب جلد و صفحه، نسخهٔ ویراستهٔ گلادستن از مصنفات او (۱۸۹٦) است.

باتلر در *رساله دربارهٔ طبع فضیلت*[117] که در ۱۷۳۶ به‌عنوان ضمیمهٔ *تشابه دین* منتشر شد،[118] می‌گوید: «شایان اعتناست که نیکخواهی و نبود آن، چنانچه جداگانه نگریسته شوند، به هیچ‌رو تمام فضیلت و رذیلت نیستند.»[119] و هرچند او از هاچسن نامی نمی‌برد، احتمالاً او را درنظر داشت آن‌گاه که می‌گوید: «به‌گمانم برخی از گرانمایگان مقصودشان را به‌نحوی بیان کردند که ممکن است برای خوانندگان ناهشیار خطر چنین خیالی را پیش آورند که فضیلت تا جایی که از عهدهٔ داوریشان برمی‌آید سراسر عبارت است از طلب تحقق نیکبختی نوع آدمی در وضع کنونی و رذیلت سراسر عبارت است از اجرای آنچه آنان پیش‌بینی می‌کنند یا ممکن است پیش‌بینی کنند که محتملاً افزونی بدبختی را در وضع کنونی فرامی‌آورد.»[120] این به نظر باتلر خطایی فاحش است. زیرا گاه‌به‌گاه چنین می‌نماید که بیدادگریها یا آزارهای وخیم، افزایندهٔ نیکبختی آدمی در آینده‌اند. ما بیقین مکلفیم که «درحدود حقیقت و عدل»[121] در تحقق نیکبختی همگانی شریك باشیم. اما سنجیدن ماهیت اخلاقی افعال صرفاً برحسب توانایی یا ناتوانی ظاهریشان بر تحقق خیر بیشتر برای بیشترین شمارهٔ ممکن آدمیان، برابر آن است که در را به روی همه‌گونه بیدادی که به نام نیکبختی آیندهٔ نوع بشر ارتکاب می‌شود بگشاییم. ما بی‌گفتگو نمی‌توانیم بدانیم که پیامدهای افعالمان چه خواهند بود. وانگهی، موضوع حس اخلاقی، فعل است؛ و هرچند نیت برسازندهٔ بخشی از فعل به لحاظ کلیت فعل است، تمام آن نیست. ما ممکن است پیامدهای خیر و نه شر را نیت کنیم؛ ولی بضرورت چنین برنمی‌آید که پیامدها درواقع امر همان خواهند بود که می‌خواهیم یا چشم داریم که باشند.

بنابراین فضیلت را نمی‌توان به نیکخواهی محض تحویل کرد. نیکخواهی براستی طبیعی انسان است؛ ولی خوددوستی نیز برهمین حال است. ولیکن لفظ «خوددوستی» ابهام‌آمیز است و نهادن تمایزهای چندی واجب می‌آید. هرکسی آرزوی کلی نیکبختی خویشتن را دارد، و آرزوی نیکبختی «از خوددوستی سرچشمه می‌گیرد یا همان خوددوستی است.»[122] این آرزو «به انسان همچون آفریده‌ای عاقل که در مصلحت یا نیکبختی خود تأمل می‌کند تعلق دارد.»[123] خوددوستی دراین معنای کلی وابسته به سرشت آدمی است، و اگرچه از نیکخواهی ممتاز است، باری مانع نیکخواهی نیست. زیرا آرزوی نیکبختی خویش، آرزویی کلی است و حال آنکه نیکخواهی میلی جزئی است. «تضاد خاصی میان خوددوستی و نیکخواهی نیست؛ نه رقابتی میان این دو هست نه رقابتی میان

117. *Dissertation of the Nature of Virtue*

۱۱۸. لذا این رساله پس از انتشار پژوهش و جستار دربارهٔ *انفعالات* هاچسن درآمد.

۱۱۹. ۱۲؛ ۱، ص ۴۰۷.

۱۲۰. همان، ۱۵؛ ۱، ص ۱۰-۴۰۹.

۱۲۱. همان، ۱۶؛ ۱، ص ۴۱۰.

۱۲۲. *مواعظ*، ۲، ۳؛ ۲، ص ۱۸۷.

۱۲۳. همان‌جا.

هرمیل ویژهٔ دیگر و خوددوستی.»[۱۲۴] حق مطلب آن است که نیکبختی را که موضوع خوددوستی است نمی‌توان با خوددوستی یکسان انگاشت. «نیکبختی یا خشنودی فقط در بهره‌مندی از آن موضوعاتی است که بطبع فراخور خواهشها، انفعالات و امیال گوناگون و جزئی مایند.»[۱۲۵] نیکخواهی یك میل جزئی و طبیعی انسان است. ودلیلی ندارد که فعل آن به تحقق نیکبختی ما یاری نرساند. براستی، اگر نیکبختی در ارضای خواهشها، انفعالات و امیال ماست، و اگر نیکخواهی یا مهر به همنوع یکی از این امیال است، البته ارضایش در تحقق نیکبختی ما دخیل است. بنابراین، نیکخواهی با خوددوستی که آرزوی نیکبختی است ناسازگار نتواند بود. لیکن امکان دارد که میان برآوردن خواهش یا انفعال یا میلی خاص، مثلاً مال‌دوستی، و نیکخواهی تعارضی روی دهد؛ و ما همه می‌دانیم که معنای واژهٔ «خودخواه» چیست. هنگامی که مردم می‌گویند خوددوستی و نیکخواهی یا غیرخواهی ناهمسازند، گفته‌شان به‌سبب خلط خودخواهی با خوددوستی است. ولی این شیوهٔ سخن گفتن سزاوار نیست. زیرا از این واقعیت چشم می‌پوشد که آنچه ما خودخواهی می‌نامیم بسا که با خوددوستی راستین ناهمساز درآید. «معمولتر از این چیزی نیست که ببینیم آدمیان به زیان و گزند معلوم خویش و در تضاد مستقیم با مصلحت آشکار و واقعی و بلندترین نداهای خوددوستی، دل بر انفعالی یا میلی بنهند.»[۱۲۶]

باتلر گاهی «خوددوستی عقلانی» یا «خوددوستی آرام» را دربرابر «خوددوستی نامعتدل» می‌گذارد.[۱۲۷] او همچنین خوددوستی عقلانی را دربرابر «خوددوستی مفروض» یا «مصلحت مفروض» می‌نهد؛ و این طرز گفتار احتمالاً مرجح است. زیرا او آرزوی غایاتی را که نیل بدانها بواقع سعادت‌بخش است دربرابر آرزوی چنان غایاتی می‌گذارد که به‌خطا گمان می‌رود که سعادت می‌بخشند. گاهی می‌انگارند که خوشیهای جزئی که برسازندهٔ «مجموع کل سعادت ماست»، «از مال و مفاخر و ارضای خواهشهای حسی برمی‌خیزند.»[۱۲۸] ولی اندیشه‌ای باطل است که این خوشیها یگانه برسازندگان سعادت بشرند. و آنان که برچنین پندار می‌روند، تصوری نادرست از مقتضیات خوددوستی راستین دارند.

البته ممکن است خرده بگیرند که نیکبختی چیزی ذهنی است، و هرفرد بهترین داور اسباب نیکبختی خویش است. ولی باتلر می‌تواند به این خرده پاسخ گوید به‌شرط آنکه بتواند استوار دارد

---

۱۲۴. *مواعظ*، ۲، ۲؛ ۲، ص ۱۹٦.
۱۲۵. *مواعظ*، ۲، ٦؛ ۲، ص ۱۹۰.
۱۲٦. *مواعظ*، ۲، ۱۸؛ ۲، ص ۲۰۳.
۱۲۷. هاچسن ازطریق آشنایی با *مواعظ* باتلر، از این تمایزها تاثیر برداشت. ولی، چنانکه دیدیم، او همچنان از هرباره فضیلت را با نیکخواهی یکسان می‌گرفت. و مورد انتقاد باتلر در رساله‌اش همین دیدگاه بود.
۱۲۸. *مواعظ*، ۲، ۱۳؛ ۲، ص ۱۹۹.

که «نیکبختی» معنایی قطعی و عینی دارد که از تصورات گوناگون اشخاص مختلف دربارهٔ نیکبختی مستقل است. او برای اثبات این نکته، محتوایی قطعی و عینی به مفهوم طبیعت، یعنی طبیعت آدمی، می‌دهد. او در وهلهٔ نخست دو معنای ممکن کلمهٔ «طبیعت» را نام می‌برد تا حذفشان کند. «غالباً از طبیعت مبدائی در انسان که نوع یا درجه‌اش ملحوظ نیست مراد گرفته می‌شود.»[129] ولی وقتی می‌گوییم که طبیعت قاعدهٔ اخلاق است، آشکار است که کلمهٔ «طبیعت» را در این معنی به‌کار نمی‌بریم، یعنی برای دلالت بر هرخواهش یا انفعال یا میلی بدون لحاظ خصیصه یا شدت آن. دوم آنکه «طبیعت غالباً عبارت از انفعالهایی دانسته می‌شود که نیرومندترین‌اند و بیش از همه در افعال تأثیر می‌کنند.»[130] ولی این معنای طبیعت را نیز باید حذف کرد. وگرنه ناچاریم بگوییم که انسانی که مثلاً انفعال حسی در کردارش عامل غالب است، انسانی فضیلت‌مند است و برمقتضای طبیعت عمل می‌کند. بنابراین باید درپی معنای سومی از کلمه بگردیم. به‌زعم باتلر، «مبادی» (آنچنان که وی می‌نامدشان) انسان سلسله‌مراتبی پدید می‌آورند که در آن یك مبدأ دارای برتری و اقتدار است: «در هرانسان یك مبداءِ برتر تأمل یا وجدان هست که میان مبادی درونی قلبش و نیز میان افعال بیرونیش تمیز می‌نهد. همین تأمل یا وجدان دربارهٔ نفس آدمی و افعالش داوری می‌کند؛ فتوای قاطع می‌دهد که برخی افعال فی‌نفسه صواب، حق و نیك‌اند و برخی افعال فی‌نفسه ناصواب، باطل و بدند....»[131] لذا تا جایی که وجدان فرمان می‌راند، آدمی برمقتضای طبیعتش عمل می‌کند، و حال آنکه تا جایی که مبدائی سوای وجدان فرمایندهٔ افعال اوست، چنین افعال را می‌توان نامتناسب با طبیعتش خواند. و عمل کردن برمقتضای طبیعت درحکم نیل به نیکبختی است.

ولی باتلر از وجدان چه معنایی را می‌خواهد؟ البته نقل‌قول آخر گویای آن است که به دیدهٔ او وجدان داور نیکی و بدی منش، خواه در خود خواه در دیگران، و داور نیکی و بدی، درستی و نادرستی افعال است. اما این به ما نمی‌گوید که سرشت و پایگاه دقیق وجدان چیست. باتلر در *رساله دربارهٔ طبع فضیلت* درباب وجدان همچون «قوه‌ای اخلاقی که می‌پسندد و نمی‌پسندد» سخن می‌گوید.[132] و در قسمت بعدی، باز از همین «قوهٔ اخلاقی» سخن می‌رود، «چه وجدان بخوانیمش، چه عقل اخلاقی، خواه حس اخلاقی خواه عقل الهی؛ چه به‌منزلهٔ احساس فهم درنظر گرفته شود چه ادراك قلبی چه شامل هردو، که حق همین می‌نماید.»[133] افزون براین، گاه در دیدهٔ اول چنین می‌نماید که باتلر به‌طور ضمنی می‌رساند که وجدان و خوددوستی یك چیزند.

نخست به نکتهٔ آخر می‌پردازیم. باتلر برآن بود که خوددوستی مبدائی برتر در انسان است. «اگر انفعال بر خوددوستی چیرگی یابد، فعل منتج فعلی غیرطبیعی است؛ اما چنانچه خوددوستی بر انفعال

---

۱۲۹. *مواعظ*، ۲، ۷؛ ۲، ص ۵۷. ۱۳۰. *مواعظ*، ۲، ۸؛ ۲، ص ۵۷. ۱۳۱. *مواعظ*، ۲، ۱۰؛ ۲، ص ۵۹.
۱۳۲. ۱؛ ۱، ص ۳۹۸. ۱۳۳. همان، ۱، ص ۳۹۹.

چیره آید، فعل منتج فعلی طبیعی است: آشکار است که خوددوستی در طبیعت آدمی مبدائی برتر از انفعال است. انفعال را می‌شود انکار کرد بی‌آنکه خللی به طبیعت آدمی برسد ولی خوددوستی را نمی‌شود. چندان که اگر بخواهیم موافق با صرفهٔ طبیعت انسان عمل کنیم، خوددوستی عقلانی باید فرمان براند.»[۱۳۴] اما او قائل نبود که خوددوستی و وجدان یکسان‌اند. به‌گمان باتلر، این دو عموماً با یکدیگر سازگارند؛ ولی از این گفته برمی‌آید که آنها دقیقاً چیز واحد نیستند. «پیداست که در سیر عادی زندگانی بندرت میان تکلیف و آنچه مصلحت می‌خوانند ناسازی روی می‌دهد. نادرتر از این، وقوع ناسازی میان تکلیف است و آنچه بواقع مصلحت کنونی ماست؛ و مرادم از مصلحت، نیکبختی و خرسندی است.»[۱۳۵] «پس، با آنکه خوددوستی منحصر به مصلحت اینجهانی است، به‌طور کلی با فضیلت کاملاً سازگار است، و ما را به سیر یکسانی از زندگی راه می‌برد.»[۱۳۶] باز، «چنانچه سعادت حقیقیمان را فهم کنیم، وجدان و خوددوستی همواره ما را در راهی یکسان رهنمون‌اند. تکلیف و مصلحت کاملاً سازگارند، بیشترینه در این جهان؛ ولی به تمامی و از هرباره چنانچه آخرت و کل را به دیده گیریم. این معنی را تصور ادارهٔ نیك و کامل امور به تضمن می‌رساند.»[۱۳۷] امکان دارد وجدان حکم به فعلی بدهد که با مصلحت دنیویمان موافق نباشد یا موافق ننماید؛ اما بفرجام، اگر زندگانی اخروی را به لحاظ گیریم، وجدان همواره حکم به مصلحت حقیقی ما می‌دهد، یعنی به آنچه به تحقق کامل سعادتمان می‌انجامد. ولی از اینجا چنین برنمی‌آید که وجدان همان خوددوستی است؛ زیرا وجدان است که به ما می‌گوید باید به آنچه به تحقق سعادت کامل ما به‌منزلهٔ آدمیان یاری می‌رساند عمل کنیم. همچنین از آن بضرورت برنمی‌آید که ما باید همان کنیم که وجدان از روی انگیزهٔ آگاهانهٔ برآوردن مصلحت حقیقیمان به کردنش حکم می‌دهد. زیرا گفتن آنکه وجدان حکم به مصلحتمان می‌دهد یا تکلیف و مصلحت سازگارند و گفتن اینکه ما باید تکلیفمان را به انگیزهٔ برآوردن مصلحتمان بجا آوریم، قولی واحد نیست.

باتلر در *رساله دربارهٔ طبع فضیلت* می‌گوید که موضوع قوهٔ وجدان «افعالی است که تحت آن نام مبادی فعال یا عملی را دربر می‌گیرند: مبادیی که بنابرآنها انسانها، چنانچه مواقع و اوضاع توانائیشان دهند، عمل می‌کنند، و چون در شخصی استوار و ملکه گردند، منش او می‌خوانیم.»[۱۳۸] «فعل یا کردار یا رفتار، صرف‌نظر از آنچه درواقع پیامد آن است، خودش موضوع طبیعی دریافت اخلاقی است، همچنان که صدق و کذب نظری موضوع طبیعی عقل نظری است. براستی نیت چنین و چنان پیامدها همیشه مندرج است چرا که جزئی از خود فعل است.»[۱۳۹] دوم آنکه ادراك ما از نیکی و بدی افعال متضمن «دریافت آنها به‌منزلهٔ شایسته و ناشایسته است.»[۱۴۰] سوم آنکه ادراك

---

۱۳۴. *مواعظ*، ۲، ۱۶؛ ۲، ص ۶۲. ۱۳۵. *مواعظ*، ۳، ۲؛ ۲، ص ۷۴. ۱۳۶. *مواعظ*، ۳، ۱۲؛ ۲، ص ۷۵.
۱۳۷. *مواعظ*، ۳، ۱۳؛ ۲، ص ۷۶. ۱۳۸. ۴؛ ۱، ص ۴۰۰. ۱۳۹. همان، ۴؛ ۱، ص ۱-۴۰۰.
۱۴۰. همان، ۵؛ ۱، ص ۴۰۱.

رذیلت و «ناشایست» از مقایسهٔ افعال با استعدادها یا تواناییهای فاعلان برمی‌خیزد. مثلاً، داوری ما دربارهٔ فعل آدم دیوانه همانند داوریمان دربارهٔ افعال انسانهای عاقل نیست.

بنابراین وجدان با افعال سروکار دارد صرف‌نظر از پیامدهایی که درواقع رخ می‌دهند، هرچند نه قطع نظر از نیت فاعل. زیرا نیت فاعل جزئی از فعل اوست هنگامی که همچون موضوع حس یا قوهٔ اخلاقی نگریسته شود. لذا افعال باید دارای خصال اخلاقی عینی و دریافتنی باشند. و این براستی نظر باتلر بود. نیکی یا بدی افعال صرفاً از «سرشت افعال برمی‌خیزند؛ یعنی از سرشت آنچه درخور آفریدگانی است که ماییم یا از سرشت اقتصای حال و موقع، و از سرشت آنچه نادرخور است.»[141] این نظر ممکن است مایهٔ سوءتفاهم شود. زیرا امکان دارد از گفتهٔ باتلر چنین معنایی را بگیریم که ما از تحلیل طبیعت آدمی به نیکی یا بدی، درستی یا نادرستی افعال جزئی استدلال می کنیم. لیکن مقصود او کاملاً همین نیست. ما براستی می‌توانیم به این طریق استدلال کنیم. ولی چنین کاری بیشتر ممیز فیلسوف اخلاقی است تا فاعل اخلاقی عادی. به‌عقیدهٔ باتلر، ما به‌طور کلی می‌توانیم درستی یا نادرستی افعال را با بازجویی موقع مفروض دریابیم، بی‌آنکه به قواعد کلی رجوع کنیم یا به کار استنتاج دست بزنیم. «پژوهشهایی که اشخاص فارغ بال دربارهٔ گونه‌ای قاعدهٔ کلی کرده‌اند که سازگاری یا ناسازگاری با آن بناگزیر نام نیك یا بد بر افعالمان می‌نهد، از باره‌های بسیار خدمت ارجمندی به‌شمار می‌روند. با این‌همه، بگذارید آدم صادق و ساده‌ای پیش از دست زدن به فعلی از خودش بپرسد: 'این که قصد کردنش را دارم درست است یا نادرست؟ نیك است یا بد؟' من یکسره بیگمانم که تقریباً هرانسان منصفی در تقریباً هروضعی به این پرسش موافق با حقیقت و فضیلت پاسخ خواهد داد.»[142]

پس الزام چه؟ بیان باتلر در این باب چندان روشن نیست. ولی نظر غالب او آن است که وجدان هنگامی که چنین فعل را صواب و چنان فعل را خطا بشمرد، با حجیت حکم می‌کند که اولی را باید اجرا کرد و دومی را نباید. باتلر در پیشگفتار *مواعظ* می‌گوید: «حجیت طبیعی مبداءِ انعکاس[143]، نزدیکترین و مانوسترین و یقینی‌ترین و شناخته‌ترین الزام است.»[144] به همان وجه، «پس آن حجیت و الزام را درنظر بگیرید که جزءِ سازندهٔ این پسند انعکاسی[145] است و بی‌چون وچرا چنین برمی‌آید که حتی اگر آدمی در همه چیز شك کند، باز همچنان تحت نزدیکترین و یقینی‌ترین الزام نسبت به فعل فضیلت می‌ماند، الزامی که همان تصور فضیلت یا همان تصور پسند انعکاسی متضمن

---

۱۴۱. پیشگفتار *مواعظ*، ۳۳؛ ۲، ص ۲۵.
۱۴۲. *مواعظ*، ۳، ۴؛ ۲، ص ۷۰.
143. reflection
۱۴۴. ۲۱؛ ۲، ص ۱۵.
145. reflex approbation

آن است.»[۱۴۶] گویا منظورش آن است که فضیلت دربردارندهٔ ادعای خودش برماست، و پسندیدن اخلاقی چیزی یعنی الزام‌آور اعلام کردن آن چیز، بدین معنی که اگر هنگام رودررویی با گزینشی بالفعل تشخیص دهیم که یك فعل نیك است و فعل دیگر بد، ناگزیر حکم می‌دهیم که باید فعل نخستین را درپیش گیریم و از فعل دوم بپرهیزیم. او بافرض این که طبیعت ما قانونی دارد، می‌پرسد که ما برای تبعیت از آن قانون مقید به کدام الزامیم؟ و پاسخ می‌دهد: «این سؤال جوابش را دربردارد. الزام شما برای اطاعت از این قانون آن است که قانونِ طبیعت شماست. اینکه وجدانتان آن را می‌پسندد و بر درستی چنین فعلی گواهی می‌دهد، خودش به‌تنهایی یك الزام است. تجلی وجدان تنها از آن‌رو نیست تا راهی را که باید بپیماییم به ما بنماید، بلکه وجدان همچنین مستلزم و دربردارندهٔ حجیت خویش است....»[۱۴۷] او نمی‌گوید اینکه فعلی به مصلحت ماست به خودی خود برسازندهٔ الزام است، بلکه چنانکه دیدیم می‌گوید که تکلیف و مصلحت موافق‌اند، کمینه بدان معنی که خدا سببی می‌سازد که کردن آنچه تکلیف خودمان می‌دانیم در نهایت به نیکبختی و خرسندی تمام ما راه می‌برد.

بی‌شك باتلر توجه کافی به انواع و تفاوتهای نگرش و باورهای اخلاقی ننمود. او براستی تصدیق می‌دارد که دربارهٔ نکات‌جزئی و خاص‌شك تواند بود؛اما اصرار می‌ورزدکه«به‌طور کلی‌ودرواقع فضیلت معیاری دارد که مورد تصدیق همگان است. معیار فضیلت همان است که همهٔ روزگاران و همهٔ سرزمینها اظهارعقیدهٔ علنی بدان کرده‌اند؛ همان است که هرانسانی را که می‌بینید جلوه‌گرش می‌کند؛ همان است که قوانین آغازین و بنیادین همهٔ نظامهای سیاسی مدنی در سراسر زمین به آن می‌پردازند و می‌کوشند تا اجرایش را فریضهٔ آدمیان گردانند: یعنی عدل و حقیقت و پروای خیر همگانی.»[۱۴۸] اما با آنکه او دربارهٔ دشواریهای برخیزنده از عنصر نیرومند نسبی‌انگاری بالفعل در قوانین اخلاقی بشر بحث کافی نمی‌کند، به‌نظر من نکتهٔ مهم در نظریهٔ اخلاقی او قول به اخلاقی است که نه صرفاً از یك‌سو حجیت‌باورانه است نه صرفاً از سوی دیگر فایده‌باورانه . وجدان پنداری قانون اخلاقی را اعلام می‌دارد که به انتخاب تحکمی خدا بازبسته نیست چه رسد به قانون کشور. درعین حال، او نه فضیلت را با نیکخواهی یکسان می‌پندارد نه خوددوستی را یگانه مبداءِ متعالی اخلاق می‌نهد. قانون اخلاقی به طبیعت آدمی برگشت دارد و بر بنیاد آن است؛ ولی از وجدان باید تبعیت کرد ولو اینکه تکلیف تا جایی که به زندگی اینجهانی مربوط می‌شود با مصلحت سازگار درنیاید. اینکه تکلیف و مصلحت سرانجام ناگزیر باهم سازگار درمی‌آیند، به‌سبب عنایت الهی است. ولی معنی این سخن آن نیست که عمل ما صرفاً باید به‌نیت کسب ثواب و احتراز از عقاب باشد. وجدان، مرجع حجیت برین است. «وجدان اگر نیرو داشت چنانکه حق دارد، اگر اختیار داشت

۱۴۶. همان، ۲۲؛ ۲، ص ۱۶. ۱۴۷. *مواعظ*، ۳، ۶؛ ۲، ص ۷۱. ۱۴۸. *رساله دربارهٔ طبع فضیلت*، ۳؛ ۱، ص ۴۰۰-۳۹۹.

چنانکه حجیت آشکار دارد، براطلاق برجهان فرمان می‌راند.»[۱۴۹] نظریهٔ اخلاقی باتلر از هرباره نابسنده است؛ زیرا درمضامین مهمی اصلاً بحث نشده است. مثلاً، تحلیل دقیقتر الفاظ خیر و شر، صواب و خطا، و بحث در نسبتهای دقیق میان این الفاظ را دلمان می‌خواست. باز تحلیل بیشتر الزام و تبیین روشنی از آنچه بواقع دربارهٔ این موضوع گفته می‌شود دلخواه است. با این‌همه، نظریهٔ اخلاقی باتلر در همان صورت فعلیش کاری درخور اعتناست، و برای فلسفهٔ اخلاقی ساخته و پرداخته‌تر مایه‌های ارزشمندی فراهم می‌آورد.

۵. هارتلی

در پیوند با نفوذ لاك، نام دیوید هارتْلی[۱۵۰] (۱۷۰۵-۵۷) را به میان آوردیم. او پس از ترك نیت اصلیش برای درآمدن به سلك کشیشان انگلیکان، به مطالعهٔ طب روی آورد و سپس به طبابت پرداخت. در ۱۷۴۹ *ملاحظاتی دربارهٔ انسان*[۱۵۱] را منتشر کرد. او در بخش اول این تصنیف به ارتباط بین بدن و ذهن، و در بخش دوم به موضوعات راجع به اخلاق، بویژه از رویهٔ روانشناختی آن، می‌پردازد. دیدگاه کلیش برپایهٔ دیدگاه لاك استوار است. احساس حسی، عنصر مقدم در شناسایی است، و ذهن پیش از احساس تهی یا لوحی نانوشته است. از اینجاست نیاز به نمودن اینکه چگونه تصورات انسان در تنوع و پیچیدگیشان از داده‌های حواس حاصل می‌آیند. و اینجا هارتلی ازنظر لاك دربارهٔ تداعی تصورات سود می‌جوید، هرچند که در پیشگفتار *ملاحظاتی دربارهٔ انسان* خود را به *رساله دربارهٔ مبادی بنیادین فضیلت و اخلاق*[۱۵۲] وامدار می‌داند. این رساله را کشیش جان گی[۱۵۳] (۱۶۹۹-۱۷۴۵) نوشته بود و اسقف لاو[۱۵۴] آن را در آغاز ترجمه‌اش از تصنیف لاتین در باب *منشاءِ بدی*[۱۵۵] (۱۷۳۱) تالیف اسقف اعظم کینگ[۱۵۶] منضم کرده بود. ولی درحالی که نظریه‌های روانشناختی هارتلی انگیختهٔ رسالهٔ گی بود، نظریهٔ فیزیکیش درباب ارتباط بدن و ذهن از پژوهشهای نظری نیوتن دربارهٔ عمل عصبی در *مبادی* متأثر بود. بنابراین می‌توان گفت که اندیشه‌های هارتلی از لاك، نیوتن و گی اثر برداشتند. او به‌نوبهٔ خود به مطالعهٔ پیوندهای بدن و ذهن و به روانشناسی مبتنی بر اصالت تداعی تصورات انگیزشی داد.

هارتلی مادام که با لاك در این باره موافق بود که ذهن در اصل تهی از محتوی است، برسر مقام مراقبهٔ نفسانی با او همسخن نبود. مراقبه منبع متمایزی از تصورات نیست: احساس تنها منبع است. و احساس نتیجهٔ ارتعاشاتی در ذرات اعصاب است که به‌وسیلهٔ اتر منتقل می‌شوند. تصور اتر از

---

۱۴۹. *مواعظ*، ۲، ۱۹؛ ۲، ص ٦٤.

150. David Hartley 151. *Observations on Man* 152. *Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality* 153. John Gay 154. Law 155. *Origin of Evil* 156. King

فرضیهٔ اتر نیوتن در توضیح تأثیر نیروهای دور ازهم القا شده بود. بعضی ارتعاشات معتدل‌اند، و اینها لذت را فرامی‌آورند؛ بعضی دیگر تندند، و اینها موجد رنج‌اند. حافظه با فرض ارتعاشات خفیف تبیین می‌یابد، یعنی گرایشهایی که به توسط ارتعاشات بر مادهٔ نخاعی مغز منطبع می‌شوند. درواقع، همیشه در مغز ارتعاشات هست، هرچند چیستی آنها بر تجربهٔ گذشتهٔ انسان و البته بر تأثیرات بیرونی کنونی بازبسته است. بدین‌سان می‌توان علت خاطرات و تصورات را توضیح داد، ولو علت آشکاری در احساس کنونی نباشد. ساختمان حیات ذهنیِ پیچیدهٔ انسان را باید برحسب تداعی تصورات تبیین کرد که هارتلی آن را به نفوذ عناصر «همپهلو» تحویل کرد، جایی که «همپهلو» دربردارندهٔ همپهلویی متوالی است. هنگامی که احساسهای مختلف مکرر باهم تداعی می‌شوند، هرکدام از آنها با تصورات فراآوردهٔ احساسهای دیگر متداعی می‌گردد؛ و تصورات مطابق با احساسهای متداعی به تداعی متقابل راه می‌یابند.

هارتلی مبداءِ تداعی را در تبیین پیدایش تصورات و احساسات اخلاقی انسان به‌کار برد. ولی ملاحظهٔ اصرارش براین نکته اهمیت دارد که محصول تداعی می‌تواند تصوری جدید باشد، بدین معنی که تداعی چیزی بیشتر از حاصل جمع عناصر برسازنده‌اش است. او همچنین پا می‌فشرد که آنچه در سامان طبیعت متقدم است، کمالی کمتر از آنچه متأخر است دارد. به‌عبارت دیگر، هارتلی نمی‌کوشید تا زندگی اخلاقی را به عناصر غیراخلاقی تحویل کند، این‌گونه که بگوید زندگی اخلاقی چیزی بیشتر از عناصر غیراخلاقی نیست. بلکه او می‌کوشید تا با کاربرد تصور تداعی تبیین کند که چگونه عنصر نوپیدای برتر از عناصر فروتر، و بفرجام از یك منبع اصلی یعنی احساس فرامی‌آید. او سعی در اثبات آن می‌ورزید که حس اخلاقی و امیال غیرخواهانه، ممیزات اصیل طبیعت آدمی نیستند بلکه به میانجی کنش تداعی از امیال خودبینانه و گرایش به کسب سعادت خصوصی پیدا می‌آیند.

هارتلی بنابرمقتضیات نظریه‌های فیزیولوژیکی و روانشناختی خود، دیدگاهی جبرانگارانه[157] را ولو به نادلخواه پذیرفت. اما اگرچه برخی منتقدان برآن بودند که نظریه‌های او معادل با احساس‌باوری[158] مادی است، او خودش برنظر دیگری می‌رفت، و می‌کوشید تا تطور لذتهای برتر را از لذتهای فروتر، از لذتهای حس و مصلحت شخصی، ازطریق لذتهای همدلی و نیکخواهی تا لذت برین مهر ناب به خدا و انکار نفس کامل، پی‌جویی کند.

۶. تاکر

هنگام بررسی نظریهٔ اخلاقی هاچسن، عنصر فایده‌باوری را دیدیم که درآن مندرج است. موارد

---

157. determinist 158. sensationalism

روشنتری از پیشی‌جویی بر فایده‌باوری متاخر را در نظریه‌های تاکر و پیلی می‌بینیم (صرف‌نظر از هیوم که جداگانه و به‌تفصیل به او خواهیم پرداخت).

ابراهام تاکر[159] (۱۷۰۶-۷٤)، مصنف در *طلب نور طبیعت*[160] که سه جلدش در ایام حیاتش درآمد، باور داشت که نظریهٔ حس اخلاقی، بدل اخلاقی نظریهٔ تصورات فطری است که لاك در ابطالش کام یافته بود. تاکر، مانند هارتلی، هرچند وامش را به لاك ذکر نمی‌کند، کوشید تا به یاری مبداءِ تداعی که نام «تبدل»[161] برآن نهاد، «حس اخلاقی» و معتقدات اخلاقی را توضیح دهد.

تاکر در مدخل در *طلب نور طبیعت* به خوانندگانش اطلاع می‌دهد که او طبیعت آدمی را بازجسته و پی برده است که خرسندی[162]، یعنی خرسندی خصوصی هرکس، سرچشمهٔ فرجامین همهٔ افعال اوست. ولی همچنین به خوانندگانش می‌گوید که او سر آن داشته است که قاعدهٔ احسان فراگیر[163] یا نیکخواهی را مقرر بدارد که بدون استثنا معطوف به همهٔ انسانهاست، و قاعدهٔ بنیادین کردار عبارت از تلاش در راه خیر یا سعادت همگانی است؛ یعنی افزودن بر سرمایهٔ مشترك خرسندی. بنابراین او باید بازنماید که چگونه کردار غیرخواهانه ممکن است چنانچه هرانسانی به حکم طبیعت ناگزیر از جستن خرسندی خویش است. برای این کار حجت می‌انگیزد که ازطریق «تبدل» آنچه نخست وسیله بود، کم‌کم درشمار غایت آمد. مثلاً، «لذت سودجویی» ما را به گزاردن خدمت درحق دیگران برمی‌انگیزد چرا که خدمتگزاری را دوست داریم. به‌مرور زمان نیکخواهی یا خدمت درحق دیگران به غایتی در نفس خود مبدل می‌گردد، بدان معنی که کسی در اندیشهٔ برآوردن خرسندی خویش نمی‌افتد. به میانجی فراگردی همسان، فضیلت کم‌کم از بهر خودش خواسته می‌شود و قواعد کلی کردار شکل می‌گیرند.

اما تاکر در تبیین افعال کاملتری که از فداکاری[164] سرمی‌زنند، به مشکل برخورد. انسان ممکن است با دیگران مهربان باشد زیرا رفتار مهربان را دوست می‌دارد و در نامهربانی هیچ خرسندی نمی‌جوید. و بسا که سپس بدون اعتنا به خرسندی خویش به شیوه‌ای مهربان رفتار کند. ولی، همچنان که تاکر یادآور می‌شود، نیکوکاری و برآمدن درپی افزودن سعادت همگانی مادام که آدمی از گرایش به چنان رفتاری برای افزودن سعادت خودش آگاهی ندارد یك چیز است، و دریافت روشن این معنی که برخاستن درپی خیر همگانی گنجایش خود آدمی را برای خرسندی به پایان می‌آورد چیز دیگر است. آدمی که جانش را در راه کشورش می‌گذارد ممکن است آگاه باشد که فعلش مغایر سعادت خودش است، بدین معنی که گنجایش برخورداری و لذت بیشتر را به پایان می‌آورد. چنان افعال را چگونه می‌توان تبیین و توجیه کرد؟

---

159. Abraham Tucker 160. *The Light of Nature Pursued* 161. translation
162. satisfaction 163. universal charity 164. self-sacrifice

مسئله، دست‌کم به رضای تاکر، این‌گونه گشوده می‌شود که او از طبیعت انسان که آن را فی‌نفسه همچون چیزی به تجربه مفروض می‌پندارد درمی‌گذرد و مفاهیم خدا و آخرت را پیش می‌کشد. او فرض می‌گیرد که یك «بانك دنیا»[165] یا سرمایهٔ مشترکی از سعادت هست که خدا اداره‌اش می‌کند. انسانها بواقع استحقاقی ندارند، و خدا سرمایهٔ مشترك سعادت یا لذت را در سهام مساوی بخش می‌کند. لذا من با کوشش در راه افزایش سعادت همگانی، بناگزیر سعادت خودم را می‌افزایم؛ زیرا خدا بیقین سهم مرا به موقع خواهد داد، اگرنه در دنیا باری در آخرت. چنانچه از خودگذشتگی من در راه خیر همگانی باشد، من سرانجام بازنده نخواهم بود. براستی، من خرسندی فرجامینم را فزونی خواهم بخشید.

این حجت زیرکانه آشکارا مهمترین ویژگی نظریهٔ اخلاقی تاکر از دیدگاه تاریخی نیست. مهمتر از آن، ارزیابی کمّی او از لذت است (لذتها در درجه فرق دارند نه در نوع) و نیز اصرارش بر خرسندی خصوصی به‌عنوان انگیزهٔ غایی کردار، ارزیابی او از قواعد اخلاقی برحسب رهنمونی به نیکبختی یا خوشی عام، و سعی او در باز نمودن اینکه چگونه خویشتن‌خواهی بنیادی انسان را می‌توان با نیکخواهی و کردار غیرخواهانه آشتی داد. اینجا ما عناصر فایده‌باوری متأخر را پیدا می‌کنیم. دشواریهای مشترك در روایت تاکر و فایده‌باوری بنتام، جیمز و جان استوارت میل به بهترین وجه در ارتباط با سه تن دوم قابل بحث است.

۰۷ پیلی

ویلیام پیلی[166] (۱۷۴۳-۱۸۰۵) مدرس دانشکدهٔ کرایست در کیمبریج گردید، جایی که در آن دانش آموخته بود. او سپس مقامهای کلیسایی گوناگونی یافت، هرچند هرگز مقامی عالی به او ندادند، زیرا می‌گویند که قائل به آرای «بلندنظران» بود.

آوازهٔ پیلی بیش از همه به‌سبب نوشته‌هایش در دفاع از اعتبار دین طبیعی و مسیحیت است، بویژه از برکت *نگاهی به گواهیهای مسیحیت*[167] (۱۷۹٤) و *الهیات طبیعی، یا گواهیهای وجود و صفات خدا که از نمودهای طبیعت گردآمده‌اند*[168] (۱۸۰۲). او در این تصنیف آخر روایت پروردهٔ خودش را از برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع) در اثبات خدا[169] عرضه داشت. او برهانش را برپایهٔ پدیده‌های آسمانی استوار نمی‌دارد. «عقیدهٔ من دربارهٔ نجوم همیشه این بوده است که نجوم بهترین وسیله‌ای نیست که بدان فاعلیت آفریدگاری عاقل را مبرهن داریم. بلکه چون این نکته

---

165. bank of the universe 166. William Paley 167. *View of the Evidences of Christianity* 168. *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* 169. argument from design

به‌ثبوت رسید، نجوم فراتر از همهٔ علوم دیگر جلال کارهای او را می‌نماید.»[170] درعوض، به‌گفتهٔ خودش، نظرش را بر کالبدشناسی (آناتومی) بنیاد می‌کند؛ یعنی برگواهی طرح و تدبیر در تن زندهٔ جانداران، بویژه در تن زندهٔ انسان. و برهان می‌آورد که داده‌ها بدون ارجاع به ذهنی طراح و مدبر[171] تبیین‌ناپذیرند. «اگر در جهانِ صنع نمونه‌ای جز چشم نبود، همان به‌تنهایی برای تأیید چنین نتیجه‌ای که ازآن می‌گیریم کفایت می‌کرد که وجود آفریدگاری عاقل واجب می‌آید.»[172] بارها گفته‌اند که برهان پیلی بروجود خدا از روی طرح و تدبیر به‌واسطهٔ فرضیهٔ تطور[173] از هرگونه قوتش محروم شده است. اگر معنای این سخن آن است که فرضیهٔ تطور با هرگونه برهان غایت‌انگارانه[174] بر وجود خدا ناهمساز درمی‌آید، عقیده‌ای محل چون وچراست. ولی اگر مراد از آن این است که برهان پیلی به‌سانی که او تقریرش می‌کند نابسنده است و خاصه که فرضیهٔ تطور و داده‌های مؤیدش را باید درهر تقریر مجدد برهان پیش چشم آورد، به‌گمانم بیشتر کسان دراین باره همداستان‌اند. پیلی پژوهندهٔ چندان مبتکری نبود. مثلاً، قیاس تمثیل[175] معروفش از ساعت در آغاز کار، ابداع خودش نبود. و احتمالاً بسیاری چیزها را فرض مسلم می‌گرفت. ولی در ترتیب مطلب و موضوعش و در پروراندن برهانش، مهارت و توانایی بسیار چشمگیری بروز می‌دهد. و به‌عقیدهٔ من قولی مبالغه‌آمیز است، چنانکه گاه می‌گویند، که رشتهٔ فکری او بی‌ارزش است.

به‌هرروی، اینجا ما بیشتر با تصنیف پیلی دربارهٔ *مبادی فلسفهٔ اخلاقی و سیاسی*[176] (۱۷۸۵) سروکار داریم، که روایتی تجدیدنظر شده و بسط‌یافته از درسهایش در کیمبریج بود. اینجا باز او چندان مبتکر نیست؛ او دعوی‌دار ابتکار نبود. و در پیشگفتارش صادقانه دینش را به آبراهام تاکر اقرار می‌کند.

پیلی در تعریف فلسفهٔ اخلاقی می‌گوید: «آن علمی که به آدمیان تکلیف آنان و دلایلش را می‌آموزد.»[177] او براین اندیشه نیست که ما می‌توانیم بر بنیان فرضیهٔ حس اخلاقی، به لحاظ گونه‌ای غریزه، نظریه‌ای اخلاقی بسازیم. «به وجه کلی به‌نظر من یا همچو غرایزی که فراهم‌آورندهٔ حس اخلاقی‌اند وجود ندارند یا اکنون نباید آنها را از تعصبات و عادات ممتاز دانست، و به‌همین دلیل نمی‌توان در استدلال اخلاقی به آنها تکیه کرد.»[178] ما نمی‌توانیم دربارهٔ درستی یا نادرستی افعال نتیجه‌گیری کنیم بی‌آنکه «گرایش» آنها را درنظر آوریم؛ یعنی بدون درنظر آوردن

---

۱۷۰. *مصنفات*، ۱۸۲۱، ٤، ص ۲۹۷.

171. designing mind

۱۷۲. همان، ٤، ص ۵۹.

173. evolutionary hypothesis 174. teleological argument 175. analogy

176. *The Principles of Moral and Political Philosophy*

۱۷۷. *مبادی*، ۱، ۱؛ ۱، ص ۱. ۱۷۸. *مبادی*، ۱، ۵؛ ۱، ص ۱٤.

غایتشان. این غایت، نیکبختی است. ولی مراد از نیکبختی چیست؟ «به سخن دقیق، هروضعی را می‌توان مقرون به نیکبختی نامید که در آن مقدار یا مجموع لذت بر مقدار یا مجموع رنج فزونی می‌گیرد؛ و درجهٔ نیکبختی به کمیت این فزونی بازبسته است. و بیشترین کمیتی از آن که معمولاً در زندگی آدمی دست‌یافتنی است همان است که ما از نیکبختی مراد می‌گیریم آن‌گاه که تحقیق یا حکم می‌کنیم که نیکبختی انسان در چیست.»[۱۷۹]

پیلی درضمن تعیین نیکبختی مشخص، نظر تاکر را براین معنی می‌پذیرد که «لذات تنها ازحیث استمرار وشدت فرق می‌کنند.»[۱۸۰] او می‌گوید که ممکن نیست یك آرمان کلی نیکبختی و معتبر برای همه وضع کنیم، زیرا آدمیان بسیار گونه‌گون‌اند. ولی فرضی به‌سود آن اوضاع و احوال زندگی هست که در آن همهٔ آدمیان بیش از همه شادمان و خرسند می‌نمایند. این اوضاع و احوال مشتمل‌اند برفعالیت امیال اجتماعی، فعالیت قوای ذهنی یا بدنی در طلب گونه‌ای «غایت دلپذیر» (غایتی که دلبستگی و امید مستمر فراهم می‌کند)، عادتهای مبتنی بر حزم،و تندرستی.

فضیلت با روحی صریحاً فایده‌باورانه تعریف می‌شود. فضیلت عبارت است از «نیکوکاری درحق بشر، برمقتضای اطاعت از مشیت خدا و به پاس نیکبختی جاویدان.»[۱۸۱] خیر بشر موضوع فضیلت است؛ مشیت خدا فراهم آورندهٔ قاعده است؛ و نیکبختی جاویدان فراهم‌آورندهٔ انگیزه. ما بیشتر نه در نتیجهٔ تأمل سنجیده بلکه بروفق عاداتی که پیشاپیش مستقر گشته‌اند عمل می‌کنیم. از اینجاست اهمیت تشکیل عادات فضیلت‌مندانهٔ کردار.

برفرض این تعریف فضیلت، تفسیری فایده‌باورانه بر الزام اخلاقی را چشم می‌داریم. و این درواقع همان چیزی است که می‌یابیم. پیلی در پاسخ به این پرسش که چه معنایی را می‌خواهیم هنگامی که می‌گوییم انسان ملزم به کردن کاری است، می‌گوید: «انسان ملزم است آن‌گاه که به ‹انگیزهٔ شدیدی› منتج از فرمان کس دیگر انگیخته می‌شود.»[۱۸۲] «ما درقبال هیچ چیز ملزم نیستیم جز آنچه بدان چیزی را به‌دست می‌آوریم یا از دست می‌دهیم: زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند برای ما ‹انگیزهٔ شدیدی› باشد.»[۱۸۳] اگر چنین سؤال دیگری را بپرسند که چرا من به کردن کاری ملزمم، این جواب کاملاً بس می‌آید که من به سائقهٔ «انگیزهٔ شدیدی» به کردن این کار انگیخته می‌شوم. پیلی اعتراف می‌کند که وقتی ابتدا خاطرش را به فلسفهٔ اخلاقی مشغول داشت، به‌نظر می‌نمود که چیز مرموزی در آن موضوع هست، بویژه از حیث الزام. ولی به این نتیجه رسید که الزام اخلاقی مانند همهٔ الزامهای دیگر است. «*الزام* چیزی جز *باعثی* با نیروی کافی نیست، و به‌نحوی از فرمان کس دیگر منتج می‌شود.»[۱۸۴] اگر بپرسند فرق بین حزم[۱۸۵] و تکلیف در چیست، جوابش این است

---

۱۷۹. *مبادی*، ۱، ٦؛ ۱، ص ۱۷-۱٦.	۱۸۰. همان، ص ۱۸.	۱۸۱. *مبادی*، ۱، ۷؛ ۱، ص ۳۱.

۱۸۲. *مبادی*، ۲، ۲؛ ۱، ص ٤٤.	۱۸۳. همان، ص ٤۵.	۱۸٤. *مبادی*، ۲، ۳؛ ۱، ص ٤٦.

که یگانه فرق چنین است: «در یك مورد ما به لحاظ می‌گیریم که در دنیا چه چیز را به دست خواهیم آورد و چه چیز را از دست خواهیم داد؛ درمورد دیگر، ما همچنین به دیده می‌گیریم که ما در آخرت چه چیزی را به‌دست خواهیم آورد و چه چیزی را از دست خواهیم داد.»[۱۸۶] لذا پیلی می‌تواند بگوید که «نیکبختی خصوصی انگیزهٔ ماست، و مشیت خدا قاعدهٔ ما.»[۱۸۷] مقصودش آن نیست که مشیت خدا صرفاً تحکمی است، بدین معنی که به کردن افعالی فرمان داده می‌شود که نسبتی با نیکبختی ما ندارند. خدا نیکبختی انسانها، و بدین‌سان افعال راهبر به این نیکبختی را اراده می‌کند. ولی خدا با پیوستن جزاهای ابدی پاداش و کیفر به کردار آدمی، الزام اخلاقی را تحمیل می‌کند، این‌گونه که باعث یا انگیزهٔ شدیدی فراهم می‌آورد که از انگیزهٔ حزم، تا جایی که حزم صرفاً با این دنیا کار دارد، اعتلا می‌جوید.

پیلی در چهارمین ضمیمهٔ *پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق*[۱۸۸] خود یادآور می‌شود که هیوم به کوشش کسانی که می‌خواهند اخلاق و الهیات را پیوندی نزدیك دهند خرده می‌گیرد. پیلی پای می‌فشرد که اما اگر جزاهای ابدی درکارند، حکیم اخلاقی مسیحی باید آنها را به لحاظ گیرد. آنچه ویژهٔ اخلاق مسیحی است نه چندان محتوای اخلاق که انگیزهٔ اضافی است که شناخت جزاهای ابدی فراهمش می‌آورد و به‌منزلهٔ باعثی برای فعل یا ترك عمل معینی کار می‌کند.

«پس افعالمان را باید بنابرگرایش آنها ارزیابی کرد. آنچه صلاح و مصلحت[۱۸۹] است، حق است. تنها سودمندی هرقاعدهٔ اخلاقی است که الزام آن را برمی‌سازد.»[۱۹۰] و ما هنگام ارزیابی پیامدهای افعال، باید بپرسیم که پیامدها چه می‌بودند چنانچه همان‌گونه فعل را همگان روا می‌داشتند. این گزاره را که آنچه مصلحت است حق است باید به معنای مصلحت یا سودمندی دراز مدت تلقی کرد و آثار یا معلولهای نامستقیم و دور را افزون بر آثار یا معلولهای مستقیم و فوری منظور بداریم. بدین‌گونه در حالی که نتیجهٔ جزئی جعل اسناد از دست‌رفتن مبلغی جزئی به سود آدمی جزئی است، پیامد کلیش همان نابودی ارزش هرگونه پول است. و قواعد اخلاقی را می‌توان با ارزیابی پیامدهای افعال به این معنای کلی برقرار داشت.

براستی پیلی به‌طرزی همساز و هماهنگ بر فایده‌باوری می‌رود. ولی درخور اعتناست که او هنگام پرداختن به قواعد و تکالیف اخلاقی جزئی و به صواب و خطای انواع خاص و جزئی افعال، براین می‌گراید که اصرار اصلیش را برانگیزهٔ سعادت خصوصی از یاد ببرد و نفع همگانی را ملاك بگیرد. وانگهی، او با اصرار بر نیاز به پروردن و حفظ عادتهای نیك، تا اندازه‌ای از همان مشکلات

---

۱۸۶. همان، ص ٤٧. ۱۸۷. همان، ص ٤٧.

188. *Enquiry concerning the Principles of Morals* 189. expedient

۱۹۰. *مبادی*، ۲، ٦: ۱، ص ٥٤.

بزرگی طفره می‌رود که از تصور محاسبهٔ پیامدها به‌منزلهٔ ملاك نیك و بد، درست و نادرست برمی‌خیزند. ولی پیلی متمایل است که مشکلات جدی وارد بر دیدگاهش را مهمل گذارد و از آنها سرسری بگذرد. و مسلماتی که مفروض می‌دارد از اندازه بیرون‌اند. مثلاً، به هیچ‌رو بدیهی نیست که وقتی کسی می‌گوید که او اخلاقاً ملزم است، مرادش آن است که به انگیزهٔ شدیدی منتج از فرمان کس دیگر انگیخته می‌شود. می‌توان براین ایراد افزود که به عقیدهٔ پیلی همهٔ دستگاه‌های اخلاقی کمابیش به نتایج یکسان می‌رسند. آنان که می‌گویند من ملزم هستم که کار X را بکنم چرا که کار X ملایم چیزها است حتماً از ملایم، ملایم به فراآوردن نیکبختی را اراده می‌کنند. به سخن دیگر، پیلی فرض می‌گیرد که همهٔ فیلسوفان اخلاقی به‌طور مضمر به فایده‌باوری قائل‌اند.

البته پیلی همچنین در نظریهٔ سیاسیش فایده‌باور بود. از دیدگاه تاریخی، «حکومت ابتدا یا پدرسالار[191] بود یا نظامی[192]: حکومت پدر بر خانواده‌اش، یا حکومت فرمانده بر همرزمانش.»[193] ولی اگر دلیل الزام اتباع را به اطاعت از حاکم بجوییم، یگانه جواب حق چنین است: «مشیت خدا به‌سانی که از مصلحت ناشی می‌شود.»[194] پیلی در توضیح مقصودش می‌گوید که مشیت خدا اقتضا دارد که نیکبختی آدمی تحقق یابد. جامعهٔ مدنی به این غایت رهنمون است. جوامع مدنی برپا نتوانند بود مگر آنکه نفع و صلاح کل جامعه برای همهٔ اعضا الزام‌آور باشد. از این‌رو مشیت خدا چنین حکم می‌کند که حکومت مستقر را باید اطاعت کرد به شرط آنکه «بدون گزند رسیدن به افراد جامعه نتوان دربرابرش مقاومت ورزید یا دگرگونش ساخت.»[195] بدین‌سان پیلی نظریهٔ قرارداد اجتماعی را باطل می‌داند و مفهوم سود همگانی یا «مصلحت همگانی»[196] را به‌منزلهٔ بنیاد (و نیز البته به‌منزلهٔ نمودار حد) الزام سیاسی جایگزین می‌کند. پیشتر هیوم برهمین رأی رفته بود.

۸. نقد

دراین فصل در بیان آرای شافتسبری و هاچسن گفتیم که اینان جویای رد نظر هابز دربارهٔ انسان بودند، این‌گونه که باز می‌نمودند که انگیزشهای نیکخواهانه یا غیرخواهانه به اندازهٔ انگیزشهای خویشتن‌خواهانه طبیعی انسان‌اند، یا نیکخواهی به همان اندازهٔ خوددوستی طبیعی است. و مندویل را منتقد و معارض شافتسبری و لذا، به تضمن، مدافع نظرگاه هابز شمردیم. ولی مندویل دست‌کم از یك حیث منتقد هابز بود. زیرا درحالی که هابز می‌پنداشت که سرانجام تنها به واسطهٔ بیم و اجبار است که آدمیان به فعل غیرخواهانه و ناظر به خیر جامعه کشیده می‌شوند، مندویل قائل بود که

---

191. patriarchal	192. military

۱۹۳. مبادی، ۶، ۱، ۱، ص ۳۵۳.	۱۹۴. مبادی، ۶، ۳، ۱، ص ۳۷۵.	۱۹۵. همان‌جا

196. public expediency

خویشتن‌خواهی به‌تنهای خیر همگانی را برمی‌آورد و «رذایل» خصوصی، فواید عمومی‌اند. او بدین‌وجه دیدگاهی متفاوت از دیدگاه هابز اختیار کرد که خویشتن‌خواهی طبیعی فرد را چیزی می‌انگاشت که می‌بایست به اجبارهایی که جامعه تحمیل کرده‌اند برآن چیره گشت. لیکن آشکارا همچنان راست است که مخالفان اصلی هابز، شافتسبری و هاچسن بودند.

هابز البته منتقدان و مخالفان دیگری نیز داشت. یکی از فصلهای پیشین را به افلاطونیان کیمبریج مصروف داشتیم، و در فصل واپسین شمه‌ای دربارهٔ سمیوئل کلارك گفتیم. افلاطونیان کیمبریج و کلارك عقل‌باور بودند، به این معنی که باور داشتند عقل آدمی به درك مبادی اخلاقی دگرگونی‌ناپذیر و جاویدان تواناست. و در دفاع از این نظر، با هابز مخالف بودند. ولی شافتسبری و هاچسن که همچنین با هابز مخالف بودند، به عقل‌باوری آنان اقتدا نکردند. در عوض، به نظریهٔ حس اخلاقی توسل جستند. نمی‌خواهم بگویم که میان عقل‌باوران و مدافعان نظریهٔ حس اخلاقی هیچ زمینهٔ مشترکی نبود. زیرا در هردو سنخ نظریه اخلاقی مثلاً عنصری از شهودباوری بود. ولی تفاوتهای مهمی نیز میانشان بود. به دیدهٔ عقل‌باور، ذهن مبادی اخلاقیِ دگرگونی‌ناپذیر و جاویدانی را درك می‌کند که می‌تواند آنها را راهنمای کردار نهد. به دیدهٔ هوادار نظریهٔ حس اخلاقی، انسان نه مبادی مجرد بلکه خصال اخلاقی را در موارد واقعی و مشخص[197] بلافاصله درك می‌کند.

یعنی مدافع نظریهٔ حس اخلاقی احتمالاً بیش از عقل‌باور به شیوهٔ کار ذهن آدمی هنگامی که احکام و داوریهای اخلاقی می‌دهد اعتنا می‌نماید. به‌عبارت دیگر، ما شاید توقع داریم ببینیم که او اعتنایی بیشتر به آنچه ما روانشناسی اخلاق می‌خوانیم می‌نماید. و درواقع ما در باتلر بویژه تیزبینی روانشناختی چشمگیری می‌یابیم. افزون براین، نظریهٔ حس اخلاقی به‌طورکلی بازتابندهٔ درکی است از دخالت «احساس[198]» یا بی‌واسطگی[199] در زندگی اخلاقی. تشابهی که میان تمیز اخلاقی و درك زیبایی‌شناختی[200] نهاده می‌شود در آشکار کردن این نکته یاری می‌دهد.

ولی اگر آگاهی اخلاقی عادی را بازجوییم، می‌بینیم که «احساس» یا بی‌واسطگی تنها یکی از عناصر است. همچنین مثلاً داوری یا حکم اخلاقی و فرمان مبتنی برحجیت[201] را باید منظور داشت. اسقف باتلر در تحلیلش از وجدان کوشید تا حق این رویهٔ مطلب را بگزارد. و با این کار نظریهٔ اصلی حس اخلاقی را تا اندازه‌ای دگرگون گرداند و ازجملهٔ کسانی بود که اختلافهای تمیز اخلاقی و درك زیبایی‌شناختی را نشان دادند.

در نظریهٔ اخلاقی باتلر نکتهٔ دیگری هست که باید بدان توجه نمود. شافتسبری و هاچسن بر «علو اخلاقی»، بر فضیلت به‌منزلهٔ وضعی از منش، و بر «امیال» تأکید ورزیده بودند. همچنان که دیدیم،

---

197. concrete 198. feeling 199. immediacy 200. aesthetic appreciation
201. authoritative imperative

نزد هاچسن نخستین موضوع حس اخلاقی عبارت از امیال مهربان یا نیکخواهانه بود. ولی وجدان و حکم اخلاقی در وهلهٔ اول با افعال سروکار دارند. بنابراین نزد باتلر گرایشی می‌بینیم به بردن تاکید از امیال به افعال، نه البته افعال به لحاظ افعال بیرونی بلکه افعال به‌سانی که خصلتشان را از انگیزه‌ها می‌گیرند و از آدمیزادگان سرمی‌زنند. و هرچه بیشتر تاکید برافعال گذاشته می‌شود، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی بیشتر پس می‌نشیند.

در نظریه‌های اخلاقی شافتسبری و هاچسن چند عنصر بالقوه بودند. نخست، تصور نیکخواهی فراگیر، هنگامی که با تصور ایجاد نیکبختی بپیوندد، بطبع به یك نظریهٔ فایده‌باورانه می‌انجامد. و پیشی‌جویی بر فایده‌باوری را در یك رویهٔ فلسفهٔ هاچسن دیدیم. بدین‌سان، از رویهٔ روانشناسی، هارتلی و تاکر با به‌کار بردن مبداءِ تداعی لاك کوشیدند تا بازنمایند چگونه غیرخواهی و نیکخواهی امکان‌پذیرند، ولوآنکه آدمی بطبع جویای خرسندی خویش است. بعلاوه، نزد تاکر، و از او بیشتر نزد پیلی، گونه‌ای فایده‌باوری لاهوتی می‌یابیم. اما هنگامی که پیلی براندیشهٔ پاداش الهی به‌منزلهٔ انگیزه‌ای برای فعل غیرخواهانه تکیه می‌نهاد، البته دیدگاهی اختیار کرد که با دیدگاه شافتسبری و هاچسن فرق بسیار داشت.

دوم، هم در نزد شافتسبری هم در نزد هاچسن، با تکیه‌شان به‌روی فضیلت و منش، نقطهٔ عزیمتی می‌یابیم برای اخلاقی مبتنی بر تصور کمال نفس[202] انسان یا بر پرورش هماهنگ و کامل سرشت آدمی و نه بر بنیاد فایده‌باوری لذت‌باورانه. و تا جایی که باتلر طرح تصور سلسله‌مراتبی از مبادی را در انسان زیر حجیت مستولی وجدان کشید، به پروراندن این تصور یاری داد. وانگهی، تصور شافتسبری از تطابق میان انسان یا عالم صغیر[203]، و تمام آنچه او بخشی از آن را می‌سازد، تا اندازه‌ای به دست هاچسن پرورش یافت که این تصور را به تصور خدا متصل کرد. اینجا انگاری مبانی و مایه‌های مابعدالطبیعی برای پرورش اخلاق ایدئالیستی پیدا می‌آیند. ولی عنصر فایده‌باورانه نزد اندیشمندانی که دراین فصل به آنان پرداختیم[204] بیشترین تاثیر را داشت. نیروی انگیزانندهٔ پرورش اخلاق ایدئالیستی در قرن نوزدهم ازسرچشمهٔ دیگری آمد.

بدین منوال در نظریه‌های اخلاقی فیلسوفانی که دراین فصل ذکرشان رفت، شمارهٔ چشمگیری از عناصر و امکانات متباین بود. اما تصویر جامعی که می‌بینیم، تصویری است نمایان رشد فلسفهٔ اخلاقی همچون موضوع جداگانه‌ای از پژوهش، که بخش بیشترش از حکمت لاهوتی جداست و روی پای خودش ایستاده است، ولو آنکه کسانی مانند هاچسن و باتلر البته وچنانکه می‌شایست

---

202. self-perfection   203. microcosm

۲۰۴. مرادم این معنی نیست که باتلر را می‌توان به تعبیر شایسته فایده‌باور خواند. هم از این حیث، خطاست که هاچسن را به این نحو وصف کنیم.

می‌کوشیدند تا اخلاق را به باورهای لاهوتیشان بپیوندند. این دلبستگی به فلسفهٔ اخلاقی همواره یکی از ویژگیهای اندیشهٔ انگلیسی بوده است.

فصل ۱۱
بارکلی
(۱)

۱. زندگی

جرج بارْکْلی[1] در ۱۲ مارس ۱۶۸۵ در کیلْکْرین[2] نزدیك کیلْکِنی[3] در ایرلند زاده شد. خانواده‌اش از تبار انگلیسی بود. او را در یازده‌سالگی به دبیرستان کیلکنی فرستادند، و در مارس ۱۷۰۰ در پانزده سالگی به دانشکدهٔ ترینیتی[4] در دابلین[5] رفت. پس از تحصیل درس در رشته‌های ریاضیات، زبان، منطق و فلسفه، دانشنامهٔ لیسانس خود را در ۱۷۰٤ گرفت. در ۱۷۰۷ حساب[6] و متفرقات ریاضی[7] را منتشر کرد، و در ژوئن همان سال مدرس دانشکده گردید. بارکلی از همان هنگام به شك آوردن دروجود ماده آغاز کرده بود. دلبستگیش را به این موضوع، مطالعهٔ اندیشه‌های لاك و مالبرانش برانگیخته بود. در اجرای مقررات قانون، او در ۱۷۰۹ به شماسی و در ۱۷۱۰ به کشیشی در کلیسای پروتستان منصوب گشت، و صاحب مناصب دانشگاهی گوناگون بود، نخست به‌عنوان مدرس و سپس از سال ۱۷۱۷، به‌عنوان مدرس ارشد. ولی در ۱۷۲٤ مقام ریاست کلیسای دِری[8] را به‌دست آورد و ناگزیر از مدرسیش استعفا کرد. البته اقامتش در دانشکده بدون گسستگی نبود. به لندن سفر کرده بود و آنجا با آدیسن[9]، استیل[10]، پوپ[11] و دیگر نامداران آشنا شده بود.

چندی از استقرار بارکلی در مقام رئیس کلیسای دری نگذشته بود که رهسپار لندن شد تا علاقهٔ پادشاه و محافل دولتی را به طرح تاسیس آموزشگاهی در جزیرهٔ بِرمُودا[12] برای تعلیم و تربیت پسران کشاورزان انگلیسی و سرخپوستان بومی جلب کند. گویا نظرش این بود که جوانان انگلیسی

1. George Berkeley 2. Kilcrene 3. Kilkenny 4. Trinity 5. Dublin
6. *Arithmetica* 7. *Miscellanea mathematica* 8. Derry 9. Addison
10. Steele 11. Pope 12. Bermuda

و سرخپوستان راه درازی را از زمینلاد[13] امریکا برای تحصیل آموزش عمومی و بویژه دینی بیایند و سپس به زمینلاد بازگردند. بارکلی به گرفتن امتیاز و تصویب پارلمانیِ عطای پیشنهاد توفیق یافت، و در ۱۷۲۸ همراه تنی چند از دوستان به مقصد امریکا به کشتی نشست و رهسپار نیوپُورْت[14] در رُوذ آیْلَند[15] شد. چون از معقولی طرح پیشینش به شك افتاد، برآن شد که همینکه عطا داده شود، اجازه بگیرد که آموزشگاه پیشنهاده‌اش را در رود آیلند بسازد نه در برمودا. ولی پولی نصیبش نشد، و بارکلی رخت بازگشت به انگلستان بربست و در پایان اکتبر ۱۷۳۱ به لندن رسید.

بارکلی پس از بازگشت به انگلستان در لندن به امید ارتقای منصب نشست، و در ۱۷۳٤ به اسقفی کُلُوین[16] برگماشته شد. تبلیغ پرآوازه‌اش به سود محاسن آب قطران[17] که آن را دوای همهٔ بیماریهای انسان می‌پنداشت، به همین دورهٔ زندگانیش متعلق است. دربارهٔ این علاج ویژه هرچه بیندیشند، در شور و اشتیاق بارکلی به آرام بخشیدن رنج گفتگویی نیست.

در ۱۷٤۵ بارکلی از قبول منصب سودبخش‌تر اسقفی کُلاخِر[18] روی گرداند؛ و در ۱۷۵۲ با همسر و خانواده‌اش در آکسفرد مستقر شد و در خیابان هالیول[19] خانه گرفت. او روز چهاردهم ژانویهٔ ۱۷۵۳ به مرگی آرام درگذشت، و در نمازخانهٔ کرایست‌چرچ[20] («کلیسای مسیح») که مقر روحانی حوزهٔ اسقفی آکسفرد بود به خاك سپرده شد.

۲. مصنفات

مهمترین مصنفات فلسفی بارکلی در دورهٔ آغازین مشی زندگیش، یعنی در ظرف نخستین دو سال مُدَرِّسی او در دانشکدهٔ ترینیتی نوشته شد. *جستار دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت*[21] به سال ۱۷۰۹ درآمد. بارکلی در این تصنیف به مسائل رؤیت پرداخت. مثلاً، مبانی احکام آدمی را دربارهٔ فاصله، اندازه و موضع تحلیل کرد. ولی اگرچه همان‌گاه به صدق فلسفهٔ نفی ماده[22] باور آورده بود، آیینش را که به پاس آن آوازه‌اش همه‌جا افتاد در *جستار* بیان نکرد. این آیین را در نخستین بخش *رساله دربارهٔ مبادی شناخت آدمی*[23] (منتشر به‌سال ۱۷۱۰)، و در *سه گفت وشنود میان هیلاس و فیلونوس*[24] (منتشر به‌سال ۱۷۱۳) پیش نهاد. کار مقدماتی به‌روی *جستار* و *مبادی* در دفتر یادداشتهای بارکلی

---

۱۳. mainland؛ «[زمین + لاد (= بن، اصل)]، پهنهٔ وسیعی از خشکی که شامل جزءِ اعظم خاك یك کشور است (معمولاً درمقابل جزیره و شبه‌جزیره گفته می‌شود).» (*دایرةالمعارف مصاحب*).

14. Newport 15. Rhode Island 16. Cloyne 17. tar-water 18. Clogher
19. Holywell 20. Christ Church 21. *An Essay towards a New Theory of Vision*
22. immaterialism 23. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*
24. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

مندرج بود که در ۱۷۰۷ و ۱۷۰۸ نوشته شد. این یادداشتها را ای.سی. فریزر[۲۵] در ۱۸۷۱ به‌عنوان دفتر *یادداشت اندیشه‌های مابعدالطبیعی گاهگاهی*[۲۶] و پروفسور ای.ای.لیوس[۲۷] در ۱۹۴۴ به‌عنوان *شروح فلسفی*[۲۸] انتشار دادند. بارکلی در ۱۷۱۲ جزوه‌ای دربارهٔ *اطاعت انفعالی*[۲۹] درآورد که در آن به تأیید آیین اطاعت انفعالی پرداخت، هرچند با تصدیق حق شورش در موارد افراطی حکومت جباری، وصف و قیدی برآن نهاد.

رسالهٔ لاتین بارکلی به‌نام *دربارهٔ حرکت*[۳۰] در ۱۷۲۱ درآمد، و همان سال جستار *دربارهٔ پیشگیری از انهدام بریتانیای کبیر*[۳۱] را منتشر کرد که مشتمل بود بر دعوت به دیانت، کوشندگی، صرفه‌جویی و روحیهٔ ملت‌خواهی به لحاظ بلاهای ناشی از ماجرای معروف به «حباب دریای جنوب»[۳۲]. بارکلی در امریکا که بسرمی‌برد، *السیفرون یا خرده فیلسوف*[۳۳] را نوشت که به‌سال ۱۷۳۲ در لندن انتشارش داد. این تصنیف که مشتمل بر هفت همپرسه (دیالوگ) است، مفصلترین کتاب او و ذاتاً درباب دفاع از مسیحیت است که روی سخنش با آزاداندیشان است. در ۱۷۳۳، *نظریهٔ رؤیت یا زبان بصری در اثبات و تبیین حضور بی‌واسطه و عنایت خداوند*[۳۴] در پاسخ به نقدی منتشر شده در روزنامه بر جستار درآمد؛ و در ۱۷۳۴، بارکلی *تحلیل‌گر، یا گفتاری خطاب به ریاضیدانی کافر*[۳۵] را درآورد که در آن به نظریهٔ فلوکسیونهای[۳۶] نیوتن می‌تاخت و حجت می‌آورد که اگر در ریاضیات اسرار هست، پس عقلایی است که در دین نیز اسرار را چشم بداریم. دکتر جُورین[۳۷] نامی پاسخی منتشر کرد، و بارکلی با *دفاع از آزاداندیشی در ریاضیات*[۳۸] که در ۱۷۳۵ منتشر شد، به جوابش برخاست.

در ۱۷۴۵ بارکلی دو نامه انتشار داد، یکی خطاب به امت کلیسای خودش، دیگری خطاب به کاتولیکهای ساکن در حوزهٔ اسقفی کلوین. در نامهٔ دوم، برعدم مشارکت در شورش جَکُوبائیتها[۳۹] اصرار می‌ورزید. آرای او دربارهٔ مسئلهٔ یك بانك ایرلندی در سالهای ۱۷۳۵، ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷ در سه بخش به‌عنوان *جوینده*[۴۰] بدون نام و نشان نویسنده در دابلین منتشر شد. بارکلی به امور ایرلند بسیار دلبسته بود، و در ۱۷۴۹ *سخنی با خردمندان*[۴۱] را خطاب به روحانیان کاتولیك کشور نوشت و

---

25. A. C. Fraser 26. *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts*
27. A. A. Luce 28. *Philosophical Commentaries* 29. *Passive Obedience*
30. *De motu* 31. *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*
32. South Sea Bubble 33. *Alciphron or the Minute Philosopher* 34. *The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained* 35. *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician* 36. fluxions 37. Dr. Jurin 38. *A Defence of Free-thinking in Mathematics*
۳۹. Jacobites؛ هواداران جیمز دوم پادشاه انگلستان پس از برافتادن او (۱۶۸۸)، و نیز هواداران استوارتها. ــ م.
40. *The Querist* 41. *A Word to the Wise*

به آنان اصرار ورزید که به نهضتی در راه بهبود اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی بپیوندند. او در زمینهٔ تبلیغش به سود محاسن آب قطران، تصنیفی به‌نام *سیریس*[42] را در ۱۷٤٤ درآورد که همچنین دربردارندهٔ مقداری فلسفه بود. و بازپسین تصنیف شناخته‌اش، *اندیشه‌های دیگر دربارهٔ آب قطران*[43] بود که در سرآغاز *نوشته‌های پراکنده*[44] او (منتشر به‌سال ۱۷۵۲) گنجانده شده است.

۳. روح اندیشهٔ بارکلی

فلسفهٔ بارکلی هیجان‌انگیز است بدان معنی که تقریر مختصری از آن (مثلاً، فقط خدا، ارواح متناهی و تصورات ارواح وجود دارند) فلسفه‌اش را چندان دور از جهان‌بینی انسان متعارف می‌نمایاند که توجهمان را به‌خود می‌کشد. از خود می‌پرسیم چگونه می‌شود که فیلسوف بلندپایه‌ای خودش را در انکار وجود ماده برحق بینگارد؟ براستی، هنگامی که بارکلی *مبادی شناخت آدمی* را درآورد، چنانکه انتظار می‌رفت آماج انتقاد و حتی تمسخر قرارگرفت. به دیدهٔ بسیار کس چنین می‌نمود که او منکر چیزهایی به آن آشکارگی شده است که هیچ انسان متعارف درستیشان را درمحل سؤال نمی‌آورد، و آرایی می‌آورد که راستیشان به هیچ‌رو آشکار نیست. همچو فلسفه‌ای جز اوهام گزافه‌آمیز نبود. برخی می‌اندیشیدند که نویسنده‌اش چه‌بسا آدمی پریشان‌روان یا جویندهٔ بدایع خارق اجماع[45] یا ایرلندی مطایبه‌گویی است که مزاحی ساخته و پرداخته است. ولی کسی که باور داشت یا به چنین باوری فرامی‌نمود که خانه‌ها و میزها و درختها و کوه‌ها عبارت از تصورات ارواح یا اذهان‌اند، عقلاً نمی‌توانست از دیگران چشم بدارد که در عقایدش شریك شوند. بعضی تصدیق می‌کردند که برهانهای بارکلی زیرکانه و ظریف‌اند و ابطالشان دشوار است. در عین حال، برهانهای او باید عیبی داشته باشند که به چنان نتایج خارق اجماع می‌کشیدند. عده‌ای دیگر برآن بودند که رد نظر بارکلی آسان است. واکنش ایشان دربرابر فلسفهٔ او با ردّ معروف دکتر سمیوئل جانْسِن[46] به‌خوبی نمادین گشته است. دکتر دانا به سنگ بزرگی لگد زد و سپس بانگ برآورد: «اینچنین نظرش را رد می‌کنم.»

لیکن خود بارکلی فلسفهٔ خودش را به هیچ‌رو وهمی گزافه‌آمیز، خلاف عقل سلیم[47]، یا حتی مغایر با باورهای طبیعی مردم متعارف نمی‌شمرد. به‌عکس، معتقد بود که جانبدار عقل سلیم است، و به تصریح خودش را در طراز عامیان، به‌تمایز از استادان و، به ظن او، فیلسوفان گمراه مابعدالطبیعه می‌نهاد که آیین‌های غریب و خارق عادت می‌آوردند. در دفتر یادداشتهایش چنین مطلب پرمعنایی را می‌خوانیم: «یادداشت: باید مابعدالطبیعه و مانند آن را همواره طرد کرد و آدمیان را به عقل سلیم

---

42. *Siris* 43. *Farther Thoughts on Tar-water* 44. *Miscellany* 45. paradoxical
46. Dr. Samuel Johnson 47. common sense

بازخواند.»[۴۸] براستی نمی‌توانیم براین گراییم که فلسفهٔ بارکلی را روی‌هم‌رفته نمونه‌ای از طرد مابعدالطبیعه بدانیم؛ ولی انکار او بر نظریهٔ لاك درباب جوهر مادی پوشیده، بیقین در نزد او نمونه‌ای از این کار بود. و او نمی‌پنداشت که آیینش براین معنی که اجسام یا اشیای محسوس قائم به ذهنهای مدرِك‌اند، با آرای انسان متعارف ناسازگار درمی‌آید. راست است که آدم متعارف می‌گوید که میز وجود دارد و در اطاق حاضر است حتی هنگامی که کسی آنجا نباشد که ادراکش کند. اما بارکلی پاسخ می‌دهد که او خواهان انکار این قول نیست که میز به معنایی وجود دارد آنگاه که کسی در اطاق نباشد که ادراکش کند. پرسش برسر آن نیست که آیا چنان گزاره راست است یا دروغ، بلکه برسر این است که گزاره به کدام معنی راست است. از این گفته چه معنایی را می‌خواهیم که میز در اطاق است هنگامی که کسی حضور ندارد که ادراکش کند؟ چه معنایی تواند داد جزآنکه اگر کسی وارد اطاق بشود، تجربه‌ای بر او عارض می‌شود که دیدن میز می‌خوانیم؟ آیا آدم متعارف دلیل نخواهد آورد که مراد او همین است هنگامی که می‌گوید میز در اطاق است حتی وقتی که هیچ کس ادراکش نکند؟ من نمی‌خواهم بگویم که مطلب به همان سادگی است که از ظاهر این پرسشها برمی‌آید. همچنین نمی‌خواهم که خودم را به قبول نظر بارکلی متعهد کنم. بلکه می‌خواهم پیشاپیش به اختصار بگویم که چگونه بارکلی می‌توانست برآن رود که آرایی که همعصرانش وهم‌آمیز می‌شمردند، بواقع با عقل سلیم یکسره همسازند.

هم اینك پرسیدیم که مرادمان از این گفته چیست که جسمی یا چیزی محسوس وجود دارد آنگاه که درواقع ادراك نمی‌شود. بارکلی نه همان یکی از فیلسوفانی بود که می‌توانند زبان خودشان را نیکو بنویسند: او همچنین سخت دلمشغول معانی و کاربردهای کلمات بود. این البته یکی از دلایل عمدهٔ رغبتی است که امروزه فیلسوفان انگلیسی به مصنفات او می‌نمایند. زیرا آنان در وجود او پیشگام نهضت تحلیل زبانی[۴۹] را می‌بینند. مثلاً، بارکلی بر نیاز به تحلیل دقیق لفظ «وجود»[۵۰] پای می‌فشرد. در یادداشتهایش خاطرنشان می‌سازد که از قدمای فلاسفه بسیاری به محال‌گویی درمی‌افتادند از آن‌رو که نمی‌دانستند وجود چیست. ولی «اصرار عمدهٔ من به روی کشف طبع و معنی و دلالت وجود است.»[۵۱] به دیدهٔ بارکلی، گزارهٔ «وجود داشتن عبارت از مدرَك شدن است» (Esse est percipi)، نتیجهٔ تحلیل دقیق لفظ «وجود» است آنگاه که می‌گوییم چیزهای محسوس یا محسوسات[۵۲] وجود دارند. باز، بارکلی به‌معنی و کاربرد الفاظ مجرد[۵۳]، از آن‌گونه که در نظریه‌های

---

۴۸. شروح *فلسفی*، ۷۵۱؛ ۱، ص ۹۱. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های بارکلی برحسب جلد و صفحه، عبارت است از نسخهٔ مصنفات او به ویرایش انتقادی ای. ای. لیوس و تی. ای. جِسپ (T. E. Jessop).

49. linguistic analysis 50. existence

۵۱. شروح، ۴۹۱؛ ۱، ص ۲-۶۱.

52. sensible things 53. abstract terms

علمی نیوتنی می‌آیند، اعتنای خاص می‌نمود. و تحلیلش از کاربرد آنهـا تواناییش بخشـید تا بر آرایی دربارهٔ پایگـاه نظریه‌های علمی که سپس متداول گشـته‌اند پیشـی جـوید. نظریه‌های علمی فرضیات‌اند، و خطاست بیندیشـیم که چـون فـرضیه‌ای علمی «کار می‌کند»، بضـرورت باید مبین توانایی طبیعی ذهن آدمی بر رسوخ در ساخت فرجامین واقعیت و نیل به حقیقت غایی باشـد. افـزون براین، الفاظی مانند «گرانی»، «جـاذبه» و جـز آن، بیقین دارای کاربردهای خـویش‌اند؛ ولی گفتن اینکه چنان الفاظ ارزش افزارهایی برای برآوردن غایت یا غرضی را دارند، یك مطلب اسـت و گفتن آنکه برهستیها یا کیفیات پوشیده دلالت می‌کنند، مطلب بکلی دیگری است. استعمال کلمات مجرد، اگرچـه پرهیزناپذیر اسـت، باری براین می‌گراید که فیزیك و متافیزیك را بیالاید و تصـور باطلی از پایگاه و کارکرد نظریه‌های فیزیکی به ما بدهد.

ولی با آنکه بارکلی دربارهٔ طرد مابعدالطبیعه و بازخـواندن آدمیان به عقـل سـلیم سـخن می‌راند، خودش فیلسوف مابعدالطبیعی بود. مثلاً می‌پنداشـت که برفـرض تبیین او از وجـود و طبع چیزهای مادی، چنین نتیجهٔ یقینی برمی‌آید که خدا وجـود دارد. هیچ جـوهری مادی (اسـطقس پوشـیده و ناشـناختهٔ لاك) درمیان نیسـت تا کیفیاتی را که بارکلی «تصـورات»[54] می‌نامید نگـاه‌دارد. بنابراین، چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحویل کرد. اما تصورات نمی‌توانند جـدا از ذهنی، به خودی‌خود وجود داشته باشند. درعین حال پیداست که فـرقی هسـت میان تصـوراتی که ما برای خودمان می‌سازیم و آفریدهٔ متخیله‌اند (همچون تصـور پری دریایی یا اسـب شـاخدار)، و پدیده‌ها یا «تصوراتی» که آدمی در اوضاع و احوال عادی و هنگـام بیداری ادراك می‌کند. من می‌توانم جهـانی متخیل از آنِ خودم بیافرینم؛ ولی دیده‌هایم آنگاه که چشـم از کتاب برمی‌دارم و از پنجـره بیرون را می‌نگرم، وابسته به من نیستند. پس این «تصورات» را ناچار ذهنی یا روحـی برمن عرضـه می‌دارد؛ یعنی خدا. این دقیقاً طرز بیان بارکلی نیست؛ اما همین‌قدر اشاره‌ای اسـت کوتاه براین که به نظر او پدیده‌باوری[55] مستلزِم خداباوری[56] است. اینکه چنین استلزامی واقع است یا نه، البته سؤال دیگری است. ولی بارکلی می‌اندیشید که واقع است؛ و همین، یك دلیل آن است که چرا او می‌پنداشـت که اعتقاد به خدا، کار عقل سلیم ساده است. اگر ما نگرشی بر پایهٔ عقل سلیم[57] به وجود و طبع مادیات اختیار کنیم، به تصدیق وجود خدا می‌انجامیم. به‌خلاف، اعتقاد به جوهر مادی، راه به الحاد می‌برد.

این موضوعی کمابیش مهم است چنانچـه بخـواهیم روح فلسـفیدن بارکلی را بررسـیم. زیرا او

---

54. ideas

۵۵. phenomenalism؛ نظریه‌ای براین معنی که شناخت یقینی یا علمی، منحصـر به شـناختن پدیده‌ها (phenomena) است؛ یا نظریه‌ای که می‌گوید ما تنها پدیده‌ها را می‌شـناسیم، و وجـود جـز وجـود پدیده‌ای (phenomenal existence) نیست. ـــ م.

56. theism 57. common-sense view

صراحت داشت به اینکه نقد خودش را دربارهٔ جوهر مادی راهگشای پذیرش خداباوری به وجه عام و مسیحیت به وجه خاص می‌انگارد. چنانکه گفتیم، فلسفهٔ بارکلی را بسیاری از همعصرانش حمل بر اوهام گزافه‌آمیز می‌کردند. و برخی برآن بودند که آمادگی بارکلی در فدا کردن منصب روحانیش در کلیسای پروتستان ایرلند[۵۸] برای اجرای طرح برمودا، نشانهٔ دیوانگی است. ولی فلسفهٔ نفی ماده و طرح برمودا آشکارکنندهٔ همان منش و گرایش ذهنی اوست که به شیوه‌ای دیگر در غمخواریش برای بینوایان ایرلندی و در تبلیغ پرشور و شوق او برای محاسن آب قطران جلوه‌گرند. هر ارزشی که بر فلسفه‌اش بنهیم، و از عناصر گنجیده در فلسفه‌اش هرکدام را که نسلهای سپسین فیلسوفان بخواهند تاکید کنند، ارزیابی خودش دربارهٔ آن به‌طرزی ستایش‌انگیز در سخنان پایانی *مبادی* خلاصه شده است: «زیرا به هرروی، آنچه نخستین جای را در پژوهشهایمان می‌شاید، به دیده گرفتن خدا و تکلیفمان است؛ و از آنجا که تحقق بخشیدن به این آرمان مسلك و مقصود مجاهدهٔ من بود، کوششهایم را یکسره بیفایده و بیهوده می‌شمرم چنانچه به یاری گفته‌هایم نتوانسته باشم احساسی پارسایانه از حضور خدا در دل خوانندگانم بنشانم، و پس از اثبات دروغ یا بیهودگی نظرپردازیهای سترونی که کار عمدهٔ دانشوران است آنان را بهتر مستعد بزرگداشت و پذیرش حقایق سودبخش آموزشهای مسیحی نگردانم که علم و عمل به آنها، برترین پایهٔ کمال طبیعت آدمی است.»[۵۹]

بدین‌سان، بارکلی دربارهٔ کارکرد عملی فلسفه‌اش صراحت تام داشت. عنوان کامل *مبادی* چنین است: *رساله دربارهٔ مبادی شناخت آدمی، که در آن علل عمدهٔ خطا و دشواری در علوم، و نیز مبانی شکاکیت، الحاد و بیدینی پژوهیده شده است*[۶۰]. به‌همان وجه، می‌گوید که هدف *سه گفت و شنود* «آشکارا آن است که واقعیت و کمال شناخت آدمی، طبع ناجسمانی نفس و عنایت بی‌واسطهٔ خدا را درمقابل شکاکان و ملحدان مبرهن بدارد.»[۶۱] ولی از این سخنان و مانندشان نباید چنین نتیجه گرفت که فلسفهٔ بارکلی چندان به رنگ پیش‌پنداشتها[۶۲] و دلمشغولیهایی برگونهٔ دینی و دفاع از دین آمیخته است که هیچ مایهٔ ارزشمندی به تأمل فلسفی نمی‌دهد. او فیلسوفی جدی بود؛ و خواه کسی

---

۵۸. براستی بارکلی به ترفیع مقام کلیساییش بی‌اعتنا نبود. وانگهی، خانواده‌ای را در تعهد خویش داشت. ولی هدفهایش برای گروانیدن امریکا به مسیحیت، ولو که بی‌فرجام از کار درآمدند، نشان از آرمان‌جویی او دارند و نه البته از جاه‌طلبیش.

۵۹. *مبادی*، ۱، ۱۵٦؛ ۲، ص ۱۱۳.

60. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism and Irreligion, are inquired into*

۶۱. سه گفت و شنود، عنوان فرعی؛ ۲، ص ۱۴۷.

62. preconceptions

با حجتهایش و نتایج حاصل او همرای باشد خواه نه، رشته‌های اندیشه‌اش سزاوار بررسی‌اند، و مسائل انگیختهٔ او جالب و مهم‌اند. به‌طورکلی، بارکلی به‌منزلهٔ فیلسوفی تجربه‌باور که همچنین اهل مابعدالطبیعه بود، و به‌حیث فیلسوفی پدیده‌باور[63] که پدیده‌باوری را واپسین کلام در فلسفه نمی‌دانست، شایان اعتناست. البته ممکن است فلسفه‌اش آمیزه‌ای ناهمگن جلوه کند. چنین جلوه‌ای حتمی است اگر آن را صرفاً گذرگاهی در راه از لاك به هیوم بنگریم. ولی به‌گمان من، فلسفهٔ بارکلی از برای خودش گیرا است.

٤. نظریهٔ رؤیت

پیش از این اشاره کردیم که بارکلی قبل از عرضهٔ فلسفهٔ نفی ماده‌اش برجهانیان، کوشید تا ذهنها را برای پذیرش آن آماده سازد. زیرا اگرچه از صدق نظرهای خود و سازگاریشان با عقل سلیم بیگمان بود، آگاه بود که اقوالش درچشم بسیاری از خوانندگان شگفت‌آور و غریب خواهند نمود. بنابراین کوشید تا با انتشار جستار *دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت* راه را برای *مبادی شناخت آدمی* هموار سازد.

لیکن خطاست بپنداریم که *جستار* صُرفاً وسیله‌ای بود برای آماده‌سازی پیشاپیش ذهنها تا به آنچه بارکلی قصد داشت در انتشارات بعدیش بگوید همدلانه گوش فرادهند. *جستار* پژوهشی جدی است در زمینهٔ چند مسئلهٔ مربوط به ادراك، و از برای خودش و سوای کارکرد مقدماتیش جالب است. ساختن ابزارهای بصری[64]، انگیزندهٔ تحول نظریه‌هایی دربارهٔ نورشناسی[65] بود. پیش از آن چند تصنیف در این باب درآمده بود، مانند *درسهای نورشناسی*[66] (١٦٦٩) بارو[67]؛ و بارکلی در *جستار*، به سهم خود به این مبحث پرداخت. مقصودش، به‌عبارت خودش، آن بود که «نحوهٔ ادراك فاصله[68]، اندازه[69]، و موقع[70] اشیا را به میانجی حس بینایی[71] نشان دهیم. و همچنین تفاوت میان تصورات بینایی و بساوایی[72] را بررسی کنیم و ببینیم آیا تصور مشترکی برای دو حس هست یا نه.»[73]

بارکلی فرض می‌گیرد که دراین باره اتفاق هست که ما فاصله را به‌خودی خود بی‌واسطه ادراك نمی‌کنیم. «پس می‌ماند که فاصله به میانجی تصور دیگری که خودش بی‌واسطه در فعل رؤیت[74] ادراك می‌شود به دیده آید.»[75] اما بارکلی تبیین هندسی رایج به وسیلهٔ خطوط و زوایا را مردود می‌شمرد. یك دلیلش آنکه تجربه مؤید این مفهوم نیست که ما فاصله را با محاسبهٔ هندسی حساب

---

63. phenomenalist 64. optical 65. optics 66. *Optical Lectures*
67. Barrow 68. distance 69. magnitude 70. situation 71. sight
72. touch

٧٣. جستار، ١: ٢، ص ١٧١.

74. vision

٧٥. جستار، ١١: ٢، ص ١٧٥.

می‌کنیم یا تشخیص می‌دهیم. دلیل دیگرش آنکه خطوط و زوایای مورد ارجاع، فرضیه‌هایی هستند که ریاضیدانان آنها را به‌نیت پرداخت هندسی به نورشناسی ساخته‌اند. هنگامی که من با دو چشمم به شیء نزدیکی می‌نگرم، فاصلهٔ بین مردمکهایم برحسب نزدیك آمدن یا پس رفتن شیء، کاسته یا افزوده می‌شود. و این دگرگونی حادث در چشمها همراه احساسات است. نتیجه‌اش آن می‌شود که میان احساسات مختلف و فواصل مختلف گونه‌ای تداعی برقرار می‌گردد. بدین‌سان احساسات همچون «تصورات» میانگین[٧٦] در ادراك فاصله عمل می‌کنند. باز، اگر شییء در فاصلهٔ معینی از چشم قرار گیرد و سپس نزدیك آید، محوتر دیده می‌شود. و به این منوال «رابطه‌ای میان درجات مختلف محوی[٧٧] و فاصله برحسب عادت در ذهن برمی‌خیزد؛ محوی بیشتر، فاصلهٔ کمتر و محوی کمتر، فاصلهٔ بیشتر شیء را می‌رسانند.»[٧٨] ولی هنگامی که شییء واقع در فاصلهٔ معینی از چشم نزدیکتر می‌آید، می‌توانیم دست‌کم تا چندی با فشار آوردن به چشم جلوی محو شدنش را بگیریم. و احساس همراه سعی در فشار، به ما یاری می‌دهد که فاصلهٔ شیء را تشخیص بدهیم. هرچه سعی در فشردن چشم بیشتر باشد، شیء نزدیکتر است.

و اما در باب ادراك اندازهٔ اشیای محسوس: نخست باید دوگونه شیء را که به دریافت بینایی می‌آیند از یکدیگر بازشناسیم. بعضی اشیا به‌وجه اخص و بی‌واسطه دیدنی یا مرئی[٧٩] هستند؛ بعضی دیگر بی‌واسطه زیر حس بینایی نمی‌افتند بلکه به‌تعبیر درست اشیای بسودنی یا ملموس[٨٠] هستند. این اشیا فقط بواسطه و به میانجی آنچه مستقیماً دیدنی است دیده می‌شوند. هرگونه شییء، اندازه یا امتداد متمایز خودش را داراست. مثلاً، وقتی به ماه نگاه می‌کنم، قرص رنگینی را مستقیماً می‌بینم. ماه، همچون شییء دیدنی، هنگامی که بر افق قرار گرفته بزرگتر است از زمانی که بر مدار نصف‌النهار جای گرفته است. ولی ما نمی‌پنداریم که اندازهٔ ماه، هنگامی که چونان شییء بسودنی به لحاظ می‌آید، بدین شیوه تغییر یابد. «اندازهٔ شییء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بریك حال می‌ماند. اما شیء دیدنی که با نزدیك شدن به شیء بسودنی و پس رفتن از آن دایم دگرگون می‌گردد، بزرگی ثابت و متعینی ندارد. بنابراین، هرگاه که از اندازهٔ چیزی مثلاً درختی یا خانه‌ای سخن می‌گوییم ناگزیر مرادمان اندازهٔ بسودنی است، وگرنه هیچ چیزی ثابت و فارغ از ایهام درباره‌اش نتوان گفت.»[٨١] «هرگاه که می‌گوییم شییء بزرگ یا خُرد، دارای این یا آن اندازهٔ معین است، باید مرادمان امتداد بسودنی باشد نه دیدنی که هرچند بی‌واسطه به ادراك درمی‌آید، باز کمتر به آن توجه می‌شود.»[٨٢] لیکن اندازهٔ اشیای بسودنی به ادراك مستقیم

---

76. intermediate 77. confusion

۷۸. جستار، ۲۱؛ ۲، ص ۱۷۵.

79. visible 80. tangible

۸۱. جستار، ۵۵؛ ۲، ص ۱۹۱. ۸۲. جستار، ۶۱؛ ۲، ص ۱۹۴.

درنمی‌آید؛ بلکه بنابراندازهٔ دیدنی، برحسب محوی یا وضوح[۸۳]، تیرگی یا روشنی نمودهای دیدنی تشخیص داده می‌شود. براستی، میان اندازهٔ دیدنی و اندازهٔ بسودنی هیچ رابطهٔ ضروری نیست. مثلاً، یك برج و یك انسان، چون در فواصل مناسبی قرار گیرند، ممکن است که به اندازهٔ دیدنی کمابیش یکسان باشند. ولی ما از این حیث حکم نمی‌کنیم که اندازهٔ بسودنی یکسان دارند. حکم و تشخیص ما متأثر از چندین‌گونه عامل آزمایشی است. ولی این امر تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که پیش از بسودن شییء، اندازهٔ بسودنیش را اندازهٔ دیدنی آن به ذهن القا می‌کند، هرچند اندازهٔ دیدنی هیچ رابطهٔ ضروری با اندازهٔ بسودنی ندارد. «همان‌طور که فاصله را می‌بینیم، به همان وجه اندازه را می‌بینیم. و هردو را به همان نحوی می‌بینیم که شرم یا خشم را در نگاه کسی می‌بینیم. خود این انفعالات نادیدنی‌اند، با این‌همه همراه رنگها و دگرگونیهای چهره به دیده می‌آیند که موضوع بی‌واسطهٔ رؤیت قرار می‌گیرند و صرفاً به این دلیل بر انفعالات دلالت می‌کنند که مشاهده کرده‌ایم با آنها تلازم دارند. بدون تجربه نمی‌توانستیم سرخ شدن رخسار را نشانهٔ خواه شرم خواه شادمانی بگیریم.»[۸۴]

اندیشه‌های بارکلی دربارهٔ ادراك بصری[۸۵] به هیچ‌رو اصیل نبودند. ولی او اندیشه‌های اقتباس‌شده را در ساختن نظریهٔ دقیقاً پرداخته‌ای به‌کار گرفت که، سوای نکات ویژهٔ ارزشمند، این حسن بزرگ را دارد که نتیجهٔ تأملی به یاری مصادیق جزئی است دربارهٔ شیوه‌هایی که بدان ما درواقع فاصله و اندازه و موقع را ادراك می‌کنیم. او البته هیچ نمی‌خواست که در سودمندی نظریهٔ ریاضی نورشناسی چون و چرا کند؛ ولی برایش روشن بود که در ادراك بصری عادی، ما فاصله و اندازه را با محاسبات ریاضی تشخیص نمی‌دهیم. ما براستی می‌توانیم ریاضیات را برای تعیین فواصل به‌کار گیریم؛ ولی این فراگرد آشکارا مستلزم ادراك بصری عادی است که بارکلی درباره‌اش سخن می‌گوید.

اینجا ضرورتی ندارد که به‌تفصیل شرح بارکلی از ادراك بپردازیم. نکتهٔ سزاوار اعتنا، تمیزی است که او میان بینایی و بساوایی و میان موضوعات هرکدام می‌نهد. پیشتر دیدیم که او بین موضوعاتی که به تعبیر شایسته موضوعات بینایی یا رؤیت‌اند و موضوعاتی که فقط به‌طور بواسطه موضوعات ادراك بصری قرار می‌گیرند فرق می‌گذارد. اندازه یا امتداد بصری متمایز از امتداد ملموس است. اما می‌توان فراتر رفت و به‌طور کلی گفت که «هیچ تصور مشترکی برای هردو حس نیست.»[۸۶] اثبات این معنی آسان است. موضوعات بی‌واسطهٔ بینایی عبارت‌اند از نور و رنگها و موضوع بی‌واسطهٔ دیگری وجود ندارد.[۸۷] ولی نور و رنگها به ادراك بساوایی درنمی‌آیند. از این‌رو

---

83. distinctness

۸۴. جستار، ۶۵؛ ۲، ص ۱۹۵.

85. visual

۸۶. جستار، ۱۲۹؛ ۲، ص ۲۲۳.　　۸۷. همان جا.

هیچ موضوع بی‌واسطه‌ای مشترك برای دو حس نیست. شاید به‌نظر آید که بارکلی تناقض‌گویی می‌کند آنجا که می‌گوید نور و رنگها یگانه موضوعات بی‌واسطهٔ بینایی‌اند، هرچند درعین حال از امتداد دیدنی سخن می‌گوید. اما آنچه ما می‌بینیم پاره‌های رنگ است، انگاری که رنگهای ممتدند. و بارکلی اصرار می‌ورزد که امتداد دیدنی، دیدنی مانند پاره رنگها، یکسره متمایز از امتداد بسودنی است.

شاید بگویند که قول به ناهمگنی موضوعات بینایی و بساوایی قول به حقیقتی پیش‌پا افتاده است. هرکس می‌داند که مثلاً، ما رنگها را به بینایی ادراك می‌کنیم نه به بساوایی. مثلاً می‌گوییم که چیزی سبز می‌نماید نه آنکه سبز بسوده می‌شود. همهٔ ما همان اندازه آگاهیم که نور و رنگها موضوعات خاص بینایی‌اند که آگاهیم اصوات را می‌شنویم نه اینکه می‌بوییم. ولی بارکلی از اصرار بر ناهمگنی موضوعات بینایی و بساوایی مقصود فراتری را می‌جوید. زیرا می‌خواهد حکم کند که اشیای دیدنی یا «تصورات بینایی»، نمادها یا علایم دال بر تصورات بسودنی‌اند. میان آن‌دو رابطه‌ای ضروری نیست؛ ولی «این علایم ثابت و کلی‌اند، و ما از رابطه‌شان با تصورات بسودنی در نخستین دم ورودمان به جهان اطلاع یافته‌ایم.»[۸۸] «به‌طور کلی من برآنم که می‌توانیم بحق نتیجه بگیریم که موضوعات خاص رؤیت، زبان کلی صانع طبیعت را برمی‌سازند که به‌وسیله‌اش ما می‌آموزیم که چگونه افعالمان را به سامان درآوریم تا برآن چیزهایی که بایستهٔ صیانت و آسایش تنهایمان‌اند دست یابیم و همچنین از هرچه مایهٔ گزند و نابودیشان است بپرهیزیم.... و نحوه‌ای که بدان، موضوعات رؤیت دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند همان نحوهٔ زبانها و علایم معهود انسانهاست، که چیزهای مدلول را نه به‌مدد همانندی یا اینهمانی طبع بلکه فقط به میانجی رابطه‌ای عادی می‌رسانند که تجربه ما را به مشاهده‌اش میان آنها واداشته است.»[۸۹]

به کلمات «دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند» باید اعتنا نمود. مفهوم ضمنیش آن است که موضوعات بینایی یا رؤیت در فاصله قرار نگرفته‌اند. یعنی آنها به لحاظی درون ذهن‌اند، نه «آنجا در بیرون». بارکلی پیشتر این معنی را با چنین سخنی که «اندازهٔ شییء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بریك حال می‌ماند»[۹۰]، و با نهادن این شیء بیرونی و بسودنی دربرابر شیء دیدنی، رسانده است. موضوعات بینایی به لحاظی درون ذهن‌اند، و به‌منزلهٔ علایم یا نمادهای اشیا یا اعیان بیرون ذهن یا اشیا یا اعیان بسودنی عمل می‌کنند.

این تمایز بین موضوعات دیدنی و بسودنی با نظری که سپس در *مبادی* آمده است سازگار نیست که می‌گوید همهٔ اشیای محسوس عبارت از «تصورات»اند که به لحاظی درون ذهن وجود دارند. ولی این بدان معنی نیست که بارکلی در فاصلهٔ میان نوشتن *جستار* و نوشتن *مبادی* نظرش را تغییر

۸۸. جستار، ۱۴۴؛ ۲، ص ۲۲۹.

۸۹. جستار، ۱۴۷؛ ۲، ص ۲۳۱.

۹۰. جستار، ۵۵؛ ۲، ص ۱۹۱.

داد. بلکه بدین معنی است که او در *جستار* می‌خواهد که فقط روایتی ناتمام از نظریهٔ کلیش بدهد. بنابراین چنان سخن می‌گوید که گویی اشیای دیدنی درون ذهن هستند و اشیای بسودنی بیرون ذهن. لیکن در *مبادی* همهٔ اشیای محسوس به درون ذهن آورده می‌شوند، و آنچه برسازندهٔ زبانی متعین ازسوی خداست دیگر تنها موضوعات بینایی نیست. به‌عبارت دیگر، در *جستار*، یعنی جایی که او در وهلهٔ نخست دربارهٔ شماری از مسائل ویژهٔ مربوط به ادراک بحث می‌کند، خواننده را فقط با بخشی از نظریهٔ کلیش، وانگهی به‌طور ضمنی و گذرا آشنا می‌سازد، درحالی که در *مبادی* او نظریهٔ کلی را پیش می‌کشد. باید افزود که حتی بنابر نظریهٔ کلی بارکلی، مسائل پیوسته به ادراک فاصله و اندازه و موقع را هنوز می‌توان پیش آورد؛ ولی فاصله و موقع البته نسبی توانند بود نه مطلق، چنانچه مادیاتی مستقل از ذهن موجود نباشند.

فصل ۱۲

بارکلی

(۲)

۱. کلمات و معانی آنها

در واپسین فصل، توجه را به دلبستگی بارکلی به زبان و به معانی کلمات جلب کردیم. او در *شروح فلسفی*، یعنی در دفترهای یادداشتش، یادآور می‌شود که ریاضیات این مزیت را بر مابعدالطبیعه و اخلاق دارد که تعاریف ریاضی تعاریف کلماتی هستند که تاکنون برآموزنده شناخته نشده‌اند، چندان که معنایشان مورد چون و چرا نیست، درحالی که الفاظ تعریف شده در مابعدالطبیعه و اخلاق غالبشان پیشتر شناخته‌اند. درنتیجه هرکوششی در تعریف آنها بسا که به تصورات پیش‌پنداشته و پیشداوری دربارهٔ معانیشان بربخورد.[۱] افزون براین، در بسیاری موارد ممکن است که مدلول یك لفظ بکار رفته در فلسفه را بفهمیم و با این‌همه نتوانیم توضیح روشنی از معنایش را به‌دست دهیم یا تعریفش کنیم. «امکان دارد که من نفسم، و امتدادم و جزآن را به‌روشنی و تمامی بفهمم و نتوانم تعریفشان کنم.»[۲] و او مشکل تعریف و گفتار روشن دربارهٔ چیزها را همان اندازه به «عیب و نقص زبان» منتسب می‌دارد که به آشفتگی اندیشه.[۳]

بنابراین، تحلیل زبانی در فلسفه مهم است. «بسا هست که ما درحصول معانی روشن و متعین کلمات متداول سرگشته و درمانده‌ایم.»[۴] آنچه مایهٔ بروز اشتباهات می‌شود نه چندان کلماتی مانند «چیز» یا «جوهر» که «تأمل نکردن در معنایشان است. من همچنان خواهان حفظ کلماتم. فقط ای‌کاش آدمیان پیش از سخن گفتن بیندیشند و معنای کلماتشان را واضح و معین گردانند.»[۵] «کار عمده‌ای که من می‌کنم یا آهنگ کردنش را دارم تنها آن است که تیرگی یا حجاب کلمات را بزدایم.

---

۱. شروح، ۱۶۲؛ ۱، ص ۲۲. ۲. شروح، ۱۷۸؛ ۱، ص ۲٤. ۳. همان جا. ٤. شروح، ۵۹۱؛ ۱، ص ۷۳. ۵. شروح، ۵۵۳؛ ۱، ص ٦۹.

این ابهام پدیدآورندهٔ نادانی و آشفتگی بوده است. مایهٔ تباهی فیلسوفان مدرسی، ریاضیدانان، حقوقدانان و عالمان ربانی بوده است.»[6] بعضی کلمات مبین هیچ معنایی نیستند، یعنی معنای مفروضشان را چنانچه به محك تحلیل بزنیم زایل می‌شود، و پی می‌بریم که دلالت بر چیزی ندارند. «از آقای لاك آموخته‌ایم که بسا هستند گفتارهای با ضبط و ربط و روشمند و بلیغی که معادل هیچ‌اند.»[7] نمونه‌ای از معنای منظور بارکلی را یادداشت کوتاهی به دست می‌دهد که مبین تصوری بود که آشکارا بر خاطرش گذشت، هرچند آن را نپرورد و براستی دیدگاهی را که بدان اشاره دارد رد می‌کرد. «می‌گویید که ذهن، مدرکات نیست بلکه آن چیزی است که ادراك می‌کند. پاسخ می‌دهم که شما را کلمات «آن» و «چیز» فریفته‌اند؛ اینها کلماتی مبهم، میان‌تهی و بدون معنایند.»[8] بنابراین ما به تحلیل نیازمندیم تا معانی را هنگامی که روشن نیستند تعین بخشیم و بی‌معنایی الفاظ بی‌معنی را آشکار سازیم.

بارکلی این رشتهٔ اندیشه را دربارهٔ آیین جوهر مادی لاك به‌کار بست. می‌توان گفت که تاختش برنظریهٔ لاك شکل تحلیلی از جمله‌های حاوی شیء مادی[9] را به‌خود گرفت. او حجت انگیخت که تحلیل معنای جمله‌های دربردارندهٔ نامهای اشیای محسوس یا اجسام، مؤید این نظر نیست که جوهری مادی درمعنای مراد لاك، یعنی اسطقسی پوشیده و ناشناختنی، وجود دارد. چیزها صرفاً همان‌اند که ادراك می‌کنیم هستند، و هیچ جوهر یا اسطقسی را بدان‌گونه که خواستهٔ لاك است ادراك نمی‌کنیم. گزاره‌های راجع به چیزهای محسوس را می‌توان برحسب پدیده‌ها تحلیل کرد یا به گزاره‌هایی دربارهٔ پدیده‌ها برگرداند. می‌توان دربارهٔ جواهر سخن گفت چنانچه مقصودمان چیزها به‌سانی است که ادراکشان می‌کنیم، ولی لفظ «جوهر مادی» برچیزی متمایز از پدیده‌ها و بر چیزی که شالودهٔ پدیده‌ها را بسازد دلالت نمی‌کند.

همهٔ مطلب را البته آیین بارکلی براین معنی که محسوسات، تصورات‌اند، پیچیده و درهم می‌کند. ولی این آیین را می‌توان اکنون کنار گذاشت. و اگر ما تنها از یك دیدگاه به روند کار او بنگریم، می‌توانیم بگوییم که به پندار بارکلی، آنان که به جوهر مادی باور دارند گمراه گشتهٔ کلمات‌اند. از آن‌رو که ما کیفیاتی را مثلاً بر گل سرخ حمل کنیم، فیلسوفانی براین اندیشه گراییده‌اند که گونه‌ای جوهر نادیدنی باید درکار باشد که کیفیات مدرَك را نگاه می‌دارد. ولی بارکلی، چنانکه سپس خواهیم دید، دلیل می‌آورد که هیچ معنای روشنی را نمی‌توان به کلمهٔ «نگاه‌می‌دارد» دراین‌زمینه‌بار کرد. او نمی‌خواهد انکار کند که جواهری به هرمعنای کلمه وجود دارند؛ بلکه او فقط منکر جواهر به‌معنای فلسفی آن است. «من جواهر را ازمیان برنمی‌دارم. نباید اتهام حذف جوهر از جهان معقول را به من

۶. شروح، ۶٤۲؛ ۱، ص ۷۸. ۷. شروح، ٤۹۲؛ ۱، ص ٦۲. ۸. شروح، ۵۸۱؛ ۱، ص ۷۲.
9. material-object sentences

بست. من فقط معنای فلسفی کلمهٔ 'جوهر' را (که درواقع معنایی نیست) طرد می‌کنم....»[۱۰]

باز، همچنان که در فصل گذشته دیدیم، بارکلی بر نیاز به تحلیل روشنی از کلمهٔ «وجود» پای می‌فشرد. هنگامی که او دربارهٔ محسوسات می‌گوید که وجودشان عبارت از مدرَک شدن است (esse est percipi)، نمی‌خواهد بگوید که راست نیست که آنها وجود دارند؛ بلکه جویان آن است که معنای این گزاره را به دست دهد که چیزهای محسوس وجود دارند. «نگویند که من وجود را سلب می‌کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»[۱۱]

چنین گفته‌های بارکلی در *شروح فلسفی* دربارهٔ زبان، البته در *مبادی شناخت آدمی* پژواک می‌یابند؛ زیرا نخستین تصنیف، مواد و مصالح مقدماتی دومین تصنیف و همچنین *جستار دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت* را دربر داشت. بارکلی در مدخل *مبادی* می‌گوید که برای آماده ساختن ذهن خواننده برای فهم آیینش دربارهٔ نخستین مبادی شناخت، سزاوار است که ابتدا شمه‌ای «درباب طبع و سوءاستعمال زبان» بگویم.[۱۲] و او آرای جالبی دربارهٔ کارکرد زبان می‌آورد. می‌گوید همگان فرض می‌گیرند که کارکرد عمده، و براستی یگانه کارکرد زبان، ابلاغ تصورات به دلالت کلمات است. ولی بیقین حال چنین نیست. «زبان غایتهای دیگری نیز دارد، مانند برانگیختن گونه‌ای انفعال، واداشتن به فعلی یا بازداشتن از آن فعل؛ و نهادن ذهن درحالتی خاص. غایت اول (یعنی ابلاغ تصورات) در بسیاری موارد صرفاً به‌کار تحقق غایات دوم می‌آید و گاهی یکسره نادیده گرفته می‌شود، یعنی هنگامی که غایات دوم بدون غایت اول حاصل توانند آمد، همچنان که به گمان من هردو حال بارها درکاربرد رایج زبان روی می‌دهند.»[۱۳] اینجا بارکلی توجه را به کاربرد یا کاربردهای عاطفی[۱۴] زبان جلب می‌کند. او واجب می‌داند که ما کارکردها یا غرضهای گوناگون زبان و انواع ویژهٔ کلمات را از هم بازشناسیم و میان مناقشات صرفاً لفظی و مناقشات نالفظی تمیز بگذاریم چنانچه بناست که از «تحمیل کلمات بر خودمان» بپرهیزیم.[۱۵] این دستور آشکارا پندی شریف است.

۲. تصورات کلی مجرد

در زمینهٔ همین سخنان کلی دربارهٔ زبان است که بارکلی در تصورات کلی مجرد بحث می‌کند. دعویش آن است که همچو چیزهایی وجود ندارند، هرچند آماده است که تصورات کلی را به لحاظی تصدیق کند. «باید توجه نمود که من بر اطلاق منکر وجود تصورات کلی نیستم، بلکه فقط *تصورات کلی مجرد* را انکار می‌کنم.»[۱۶] ولی این دعوی حاجت به توضیح دارد.

---

۱۰. شروح، ۵۱۷؛ ۱، ص ۷۲.
۱۱. شروح، ۵۹۳؛ ۱، ص ۷٤.
۱۲. *مبادی*، «مدخل»، ٦؛ ص ۲۷.
۱۳. همان، ۲۰؛ ۲، ص ۳۷.
14. emotive
۱۵. همان، ۲٤؛ ۲، ص ٤۰.
۱٦. همان، ۱۲؛ ۲، ص ۳۱.

نخست آنکه تصورات کلی مجرد وجود ندارند، و تأکید بەروی کلمهٔ «مجرد» است. بارکلی در وهلهٔ اول جویای ابطال نظریهٔ لاك دربارهٔ تصورات مجرد است. از اصحاب فلسفهٔ مدرسی نیز نام می‌برد؛ ولی سخنان لاك را نقل می‌کند. وانگهی، درکش از مراد لاك چنین است که ما می‌توانیم صور مخیل[17] کلی و مجرد حاصل کنیم، و او البته در ردّ دیدگاه لاك چنانچه بدین‌گونه فهم شود مشکلی ندارد. «تصور انسان را که برای خودم حاصل می‌کنم باید تصور انسانی سفیدپوست یا سیاه‌پوست یا گندم‌گون، راست اندام یا خمیده اندام، بلندبالا یا کوتاه قد یا میانه قامت باشد. به هرکوشش اندیشه نمی‌توانم تصور مجردی را که بالا وصفش رفت حاصل کنم.»[18] یعنی نمی‌توانم صورتی از انسان را در خیال ببندم که هم مانع هم جامع همهٔ ویژگیهای جزئی آدمیان منفرد واقعی است. به همان‌سان، «برای هرکس آسانتر از این چیست که اندکی اندیشه‌های خودش را بکاود و بیازماید که آیا تصوری دارد یا می‌تواند برتصوری دست یابد که با توصیفی که اینجا از تصور کلی مثلث داده شده است تطبیق کند، همچو مثلثی که *باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همهٔ اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد*؟»[19] من نمی‌توانم تصوری (یعنی صورتی مخیل) از مثلثی داشته باشم که همهٔ ویژگیهای گونه‌های مختلف مثلثها را فرابگیرد و درعین حال خودش بەمنزلهٔ صورت مخیل‌گونهٔ ویژه‌ای مثلث رده‌بندی‌پذیر نباشد.

این مثال واپسین یکراست از لاك گرفته شده است، هموکه دربارهٔ حصول تصور کلی مثلثی سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همهٔ اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد.»[20] ولی تبیین‌های لاك از تجرید و فراورده‌های آن همیشه همساز نیستند. او جای دیگر می‌گوید که «تصورات هنگامی کلی می‌گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و هرگونه تصورات دیگری که به این یا آن وجود خاص متعینشان می‌گردانند جدا کنیم. تصورات بەمدد این شیوهٔ تجرید توانایی می‌یابند تا افرادی بیشتر از یك را بازنمایند....»[21] و او می‌گوید که در تصور کلی انسان ویژگیهای انسانهای منفرد بەحیث افراد حذف می‌شود، و تنها آن ویژگیهایی باز می‌مانند که همهٔ انسانها به اشتراك دارند. بەعلاوه، با آنکه از سخن لاك گاهی چنین برمی‌آید که تصورات کلی مجرد صورتهای مخیل‌اند، به هیچ‌رو همه‌گاه چنان مرادی را نمی‌رساند. لیکن بارکلی که خودش همه‌جا از تصورات اشیای عرضه‌شده در ادراك حسی سخن می‌گوید، اصرار می‌ورزد که بیان لاك را چنان تفسیر کند که انگاری لاك از صور مخیل کلی و مجرد سخن می‌گوید. و برای بارکلی اثبات این

---

17. images

۱۸. همان، ۱۰؛ ۲، ص ۲۹.

۱۹. همان، ۱۳؛ ۲، ص ۳۳.

۲۰. جستار دربارهٔ فهم آدمی، ٤، ۷، ۹.

۲۱. همان، ۳، ۳، ٦.

معنی آسان است که همچو چیزهایی وجود ندارند. براستی، چنین می‌نماید که او فرض می‌کند که صورتهای مخیلِ مرکب باید روشنتر از آنکه هستند باشند؛ ولی این امر در این نکته تغییری نمی‌دهد که مثلاً صورت مخیل کلی و مجردی از مثلثی که همهٔ شرطهای بالا را برآورد وجود نتواند داشت. بارکلی در مثالی دیگر می‌گوید که همچنین نمی‌توان بدون یك جسم متحرك و بدون جهت یا سرعتی معین، تصوری (صورتی مخیل) از حرکت حاصل کرد.[۲۲] اما اگر آن بخش از نظریهٔ بارکلی را که شرح آرای لاك است بازجوییم، به‌گمانم باید بگوییم که او در حق لاك هرآینه بی‌انصافی روا داشته است، هراندازه هم که برخی ستایندگان اسقف نیکوسرشت در رفع این اتهام کوشیده باشند.

چنانکه دیدیم، بارکلی به درون‌نگری توسل می‌جوید. و بطبع باید گفت که او چون درون ذهنش در پی تصورات کلی مجرد می‌کاود، تنها صور مخیل را می‌بیند و سپس صورت مخیل را با تصور یکسان می‌گیرد. و از آنجا که حتی صورت مخیل مرکب باز صورت مخیل جزئی است هرچند که می‌توان آن را نمودار شماری از چیزهای جزئی نهاد، او وجود تصورات کلی مجرد را انکار می‌کند. البته این تا اندازهٔ زیادی راست تواند بود؛ ولی بارکلی اذعان نداشت که ما تصورات کلی داریم، اگر منظور از این گفته آن است که می‌توانیم تصوراتی با محتوای کلی مثبت داشته باشیم از کیفیات حسی که فقط در ادراك داده نمی‌شوند(مانند حرکت بدون جسم متحرك) یا از کیفیات حسیِ صرفاً کلی مانند رنگ. اگر بارکلی را متهم می‌کردند به اینکه صور مخیل را با تصورات خلط می‌کند، امکان داشت این‌گونه پاسخ دهد که از منتقدش بخواهد تا وجود تصورات کلی مجرد را به‌ثبوت رساند. باید به یاد آورد که در فلسفهٔ بارکلی «ماهیات» کنار گذاشته می‌شوند.

پس بارکلی چگونه می‌تواند بگوید که اگرچه او منکر تصورات کلی مجرد است، سر آن ندارد که تصورات کلی را بر اطلاق انکار کند؟ نظرش این است که «یك تصور که اگر در نفس خود نگریسته شود جزئی است، هنگامی که بازنما یا نمودار همهٔ دیگر تصورات جزئی از یك گونه نهاده شود به‌کلی مبدل می‌گردد.»[۲۳] بدین‌سان کلیت در «طبع یا تصور مطلق و مثبت چیزی نیست بلکه در نسبتی است که با جزئیات مدلول یا بازنموده‌اش دارد.»[۲۴] من می‌توانم به این یا آن رویهٔ چیزی توجه نمایم؛ و اگر مراد از تجرید همین است، تجرید آشکارا ممکن است. «باید تصدیق کرد که امکان دارد کسی شکلی را صرفاً به‌منزلهٔ مثلث به لحاظ گیرد، بی‌آنکه به کیفیات جزئی یا خاص زوایا یا نسبتهای اضلاع اعتنا نماید.... به همان شیوه می‌توان بهرام را به حیث انسان یا به حیث جاندار به دیده گرفت....»[۲۵] اگر بهرام را فقط به نسبت با ویژگیهای مشترکش با جانداران به دیده گیرم یا از ویژگیهایی که با دیگر انسانها ولی نه با جانداران به اشتراك داراست صرف‌نظر کنم، تصورم از

---

۲۲. *مبادی*، «مدخل»، ۱۱؛ ۲، ص ۳۱.
۲۳. همان، ۱۲؛ ۲، ص ۳۲.
۲۴. همان، ۱۵؛ ۲، ص ٤-۳۳.
۲۵. همان، ۱٦؛ ۲، ص ۳۵.

بهرام را می‌توان بازنما یا نمودار همهٔ جانداران نهاد. به این معنی، تصوری کلی می‌گردد؛ ولی کلیت تنها در کارکرد بازنمایی یا نموداریش به این تصور تعلق می‌گیرد. تصور در نفس خود و به لحاظ محتوای مثبتش، تصوری جزئی است.

اگر تصورات کلی مجرد وجود ندارند، چنین برمی‌آید که تعقل یا استدلال ناچار دربارهٔ جزئیات است. تعقل دربارهٔ تصورات کلی مجردِ معدوم، آشکارا امکان ندارد. هندسه‌دان مثلثی جزئی را نمودار یا بازنمای همهٔ مثلثها می‌نهد، این‌سان که بیشتر مثلثیت آن را پیش چشم می‌دارد تا ویژگیهای جزئیش را. و دراین مورد، خواصی را که دربارهٔ این مثلث جزئی مبرهن می‌دارند، دربارهٔ همهٔ مثلثها مبرهن می‌شمرند. ولی هندسه‌دان خواص تصور کلی مجرد مثلثیت را مبرهن نمی‌دارد؛ زیرا همچو چیزی وجود ندارد. استدلال او راجع به جزئیات است، و گسترهٔ کلی استدلال به مدد توانش ما بر کلی گرداندن تصور جزئی امکان می‌پذیرد؛ نه به توسط محتوای مثبت تصور جزئی، بلکه به‌موجب کارکرد بازنمایندگی آن.

بارکلی البته منکر وجود کلمات کلی نیست. ولی نظریهٔ لاك را براین معنی مردود می‌داند که کلمات کلی، به‌قول او، دال بر تصورات کلی‌اند، چنانچه مرادمان تصوراتی دارای محتوای کلی مثبت باشد. نامی خاص، مانند سهراب، بر چیزی جزئی دلالت می‌کند، درحالی که کلمهٔ کلی به وجه یکسان بر گروه کثیری از چیزهای همگونه دلالت دارد. کلیتش امری مربوط به کاربرد یا کارکرد است. اگر یك بار این نکته را فهم کنیم، از جستجوی هستیهای رازناك که با کلمات کلی مطابق درآیند بازخواهیم رست. می‌توان لفظ «جوهر مادی» را ادا کرد، ولی این دال بر هیچ تصور کلی مجرد نیست؛ و اگر بینگاریم که چون می‌توانیم لفظ را بسازیم پس لفظ باید بر موجودی جدا از موضوعات ادراك دلالت کند، کلمات گمراهمان کرده‌اند. نام‌انگاری بارکلی در حمله‌اش به نظریهٔ جوهر مادی لاك دارای اهمیت است. «ماده» به نحوی که سهراب نام است نام نیست، هرچند پاره‌ای فیلسوفان گویا به خطا اندیشیده‌اند که هست.

۳. وجود چیزهای محسوس عبارت از مدرَك شدن است

بارکلی از همان آغاز *مبادی*، دربارهٔ موضوعات حسی شناخت[۲۶] به‌عنوان «تصورات» سخن می‌گوید. اما شاید بهتر باشد که این مضمون پیچیده را اکنون یکسو نهیم و گفتارمان را با رهیافتی به این نظریه آغاز کنیم که اعیان یا اشیای حسی[۲۷] جدا از مدرَك بودنشان هیچ وجود مطلقی از آنِ خود ندارند، که بضرورت متضمن آن نیست که از این اعیان یا اشیا همچون «تصورات» سخن گوییم.

به‌زعم بارکلی، هرکس که به‌معنای لفظ «وجود داشتن»[۲۸] به‌هنگام اطلاقش بر محسوسات

---

26. sensory objects of knowledge　　27. sensory objects　　28. exist

توجه نماید، برشناخت این واقعیت نایل تواند آمد که محسوسات به استقلال از مدرك شدنشان وجود ندارند و وجود نتوانند داشت. «می‌گویم میزی که رویش می‌نویسم وجود دارد، یعنی آن را می‌بینم و لمسش می‌کنم؛ و اگر از اطاق مطالعه‌ام بیرون باشم می‌گویم که میز وجود دارد و مرادم این است که اگر در اطاق مطالعه‌ام بودم می‌توانستم ادراکش کنم، یا آنکه روح دیگری درواقع ادراکش می‌کند.»[۲۹] بدین‌سان بارکلی از خواننده درمی‌خواهد که اگر می‌تواند برای گزارهٔ «میز وجود دارد» معنایی جز «میز مدرَك است یا ادراك شدنی است» بیابد. کاملاً راست است که بگوییم، همچنانکه هرآدم متعارفی آماده است بگوید، که میز آن‌گاه که کسی در اطاق نیست وجود دارد. بارکلی می‌پرسد: ولی معنای این گفته چه تواند بود جز آنکه اگر بنا بود من وارد اطاق شوم میز را ادراك می‌کردم یا اگر شخص دیگری قرار بود داخل اطاق شود میز را ادراك می‌کرد یا می‌توانست ادراك کند؟ حتی اگر من بکوشم تا وجود میز را بیرون از هرگونه نسبتی با ادراك تخیل کنم، بضرورت خودم یا کس دیگری را تخیل می‌کنم که آن را ادراك می‌کند؛ یعنی پای ذهن مدرکی[۳۰] را نهانی پیش می‌کشم، هرچند ممکن است به این واقعیت اعتنا ننمایم که چنین می‌کنم. بنابراین، بارکلی می‌تواند بگوید که «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده[۳۱] بدون هیچ نسبتی با مدرَك بودنشان، یکسره فهم‌ناپذیر می‌نماید. وجود (esse) آنها عبارت است از مدرَك شدن (percipi)؛ و نیز امکان ندارد که آنها بیرون از ذهنها[۳۲] یا چیزهای اندیشنده‌ای[۳۳] که ادراکشان می‌کنند وجودی داشته باشند.»[۳۴]

بنابراین، دعوی بارکلی این است که گفتن آنکه چیز یا جسم محسوسی وجود دارد، برابر گفتن این است که چیز یا جسم محسوس به ادراك درمی‌آید یا ادراك‌پذیر است: به ظن او، آن گفته هیچ معنای دیگری نمی‌تواند بدهد. بارکلی باور دارد که این تحلیل اثری بر واقعیت چیزها نمی‌گذارد. «وجود عبارت است از مدرَك شدن (percipi) یا ادراك کردن (percipere). اسب در آخور هست، کتابها مانند پیش در اطاق مطالعه هستند.»[۳۵] به‌عبارت دیگر، حکم بارکلی این نیست که دروغ است بگوییم که اسب در آخور هست هنگامی که کسی آنجا نیست: او با معنای گزاره سروکار دارد. یادداشت زیر را پیشتر نقل کردیم، ولی نقل دوباره‌اش می‌ارزد. «نگویند که من وجود را سلب می‌کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»[۳۶] افزون براین، بارکلی می‌پندارد که تحلیلش از گزاره‌های وجودی[۳۷] دربارهٔ محسوسات، بروفق نگرش انسان متعارف است که ذهنش را انتزاعیات مابعدالطبیعی به گمراهی نکشانده‌اند.

---

۲۹. *مبادی*، ۱، ۳؛ ۲، ص ۴۲.

30. percipient subject   31. unthinking things   32. minds   33. thinking things

۳۴. همان‌جا.   ۳۵. شروح، ۴۲۹؛ ۱، ص ۵۳.   ۳۶. شروح، ۵۹۳؛ ۱، ص ۷۴.

37. existential statements

البته می‌توان بحق خرده گرفت که هرچند انسان متعارف بیقین قبول دارد که گفتن اینکه اسب در آخور هست هنگامی که هیچ کس آنجا نیست، بدان معنی است که اگر کسی وارد آخور شود تجربه‌ای را خواهد یا تواند داشت که دیدن اسب می‌خوانیم، باری از این گزاره یکه می‌خورد که وجود اسب عبارت است از مدرَك شدن. زیرا هنگامی که او تصدیق دارد که گفتن اینکه اسب در آخور هست چنین «معنی می‌دهد» که اگر کسی وارد آخور بشود اسبی را ادراك خواهد یا تواند کرد، او بواقع فقط‌می‌خواهدبگوید که گزارهٔ دوم‌نتیجهٔ گزارهٔ اول است. اگر اسب در آخور هست، پس هرکسی با بینایی بهنجار که وارد آخور می‌شود برفرض حضور سایر شرایط لازم برای ادراك، می‌تواند اسب را ادراك کند. ولی چنین برنمی‌آید که وجود اسب عبارت از مدرَك‌شدن است. ولیکن دیدگاه بارکلی به دیدگاه برخی نئوپوزیتیویستهای روزگار نو بسیار نزدیك می‌نماید هنگامی که آنان قائل بودند که معنای یك گزارهٔ تجربی با شیوهٔ تحقیق‌پذیری آن یکسان است. ورود به آخور و ادراك اسب، نحوه‌ای است برای محقق داشتن این گزاره که اسبی در آخور هست. و آن‌گاه که بارکلی می‌گوید گزارهٔ دوم تنها چنین معنی تواند داد که اگر ذهن مدرِکی وارد آخور شود، تجربه‌های حسی معینی خواهد یا تواند داشت، این گویا نحوهٔ دیگری است برای گفتن آنکه معنای گزارهٔ اسبی در آخور هست با شیوهٔ تحقیق‌پذیری آن یکسان است. این البته گزارشی کافی از نظر او نیست. زیرا هم نظریهٔ او را براینکه محسوسات تصورات‌اند فروگذاشته است و هم گفتار بعدیش را دربارهٔ خدا به‌منزلهٔ مدرِکی کلی و همه‌جا حاضر. ولی تا جایی که سخن برسر رُویهٔ تحلیل زبانی آیینش است، البته چنین می‌نماید که میان دیدگاه او و دیدگاه عده‌ای از نئوپوزیتیویستهای طراز نوین گونه‌ای همسانی هست. و دیدگاه بارکلی در معرض همان نوع انتقادی است که می‌توان برنظر نئوپوزیتیویستهای مورد بحث گرفت.[۳۸]

پیش از آنکه فراتر رویم، سزاست که توجه را به دو نکتهٔ زیر جلب کنم. نخست، هنگامی که بارکلی می‌گوید وجود عبارت از مدرَك شدن است، سخنش فقط دربارهٔ چیزها یا اشیای محسوس است. دوم، تقریر کامل نظر او چنین است: وجود عبارت است از یا مدرَك شدن یا ادراك کردن (esse est aut percipi aut percipere). افزون برچیزهای «نااندیشندهٔ» محسوس، که وجودشان عبارت از مدرَك شدن است، ذهنها یا شناسندگان مدرِکی[۳۹] هستند که فعال‌اند و وجودشان در ادراك کردن است نه مدرَك شدن.

---

۳۸. مثلاً بسنجید با فصلهای سوم و چهارم تصنیف من به‌نام *فلسفهٔ معاصر* *(Contemporary Philosophy)* (لندن، برنز و اوتس [Burns and Oates]، ۱۹۵٦).

39. percipient subjects

٤. چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند

پیش از این در *شروح فلسفی* تقریری از نظریهٔ بارکلی را می‌یابیم دربارهٔ آنکه چیزهای محسوس عبارت از تصورات یا مجموعه‌هایی از تصورات‌اند و نیز دربارهٔ نتیجه‌ای که او می‌گیرد، یعنی تصورات نمی‌توانند به استقلال از ذهنها وجود داشته باشند. «همهٔ کلمات معنی‌دار[٤٠] نمودار تصورات‌اند. شناخت سراسر دربارهٔ تصوراتمان است. همهٔ تصورات از بیرون یا از درون می‌آیند.»[٤١] تصورات درمورد اول، احساسات[٤٢] نامیده می‌شوند و درمورد دوم، افکار[٤٣]. ادراك کردن عبارت از حصول تصور است. بنابراین، وقتی مثلاً رنگها را ادراك می‌کنیم، تصورات را به ادراك درمی‌آوریم. و چون این تصورات از بیرون می‌آیند، احساسات‌اند. ولی «هیچ احساسی نمی‌تواند در چیزی بی‌حس باشد.»[٤٤] بنابراین تصوراتی مانند رنگها نمی‌توانند با جوهر مادی یا اسطقسی بی‌جنبش ملازمه داشته باشند. از این‌رو فرض چنین جوهری یکسره ناباشیته است. «امکان ندارد که تصور در چیزی نامدرك[٤٥] باشد.»[٤٦] مدرَك شدن متضمن وابستگی به یك موجود مدرِك[٤٧] است. و وجود داشتن یا به‌معنای ادراك کردن است یا مدرَك شدن. «به تعبیر درست، جز اشخاص، یعنی چیزهای آگاه[٤٨] چیزی وجود ندارد؛ همهٔ چیزهای دیگر نه چندان وجود بلکه انحای وجود اشخاص‌اند.»[٤٩] پس اثبات آنکه اشیای محسوس تصورات‌اند، یکی از راه‌های اصلی، ولو نه راه اصلی، بارکلی است برای اثبات صدق این گزاره که وجود این اشیا عبارت از مدرَك شدن است و طرد نظریهٔ جوهر مادی لاك.

بارکلی در *مبادی* از محسوسات به‌عنوان مجموعه‌ها یا آمیزه‌هایی از «احساسات یا تصورات» سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که آنها «نمی‌توانند به‌نحو دیگری جز در ذهنی که ادراکشان می‌کند وجود داشته باشند.»[٥٠] ولی هرچند می‌گوید که بدیهی است که موضوعات شناخت ما تصورات‌اند،[٥١] می‌داند که این آیین یکسره بروفق باور اکثر مردم نیست. زیرا می‌گوید که «براستی عقیده‌ای بسیار غالب نزد مردمان آن است که خانه‌ها و کوه‌ها و رودها، و به یك سخن همهٔ اشیای محسوس وجودی طبیعی یا واقعی به تمایز از مدرَك شدنشان به توسط فهم دارند.»[٥٢] ولی این عقیدهٔ بسیار

---

40. significant

٤١. شروح، ٣٧٨؛ ١، ص ٤٥.

42. sensations 43. thoughts

٤٤. همان جا.

45. unperceiving thing

٤٦. همان جا.

47. perceiver 48. conscious things

٤٩. شروح، ٢٤؛ ١، ص ١٠.
٥٠. *مبادی*، ١، ٣؛ ٢، ص ٤٢.
٥١. *مبادی*، ١، ١؛ ٢، ص ٤١.
٥٢. *مبادی*، ١، ٤؛ ٢، ص ٤٢.

غالب به هرحال تناقضی هویداست. «زیرا مگر اشیای پیشگفته چیستند جز چیزهایی که به حس ادراك می‌کنیم، و سوای تصورات یا احساسات خودمان چه ادراك می‌کنیم، و آیا بروشنی تناقض‌آمیز نیست که هرکدام از اینها یا هر آمیزه‌ای از آنها به حال نامدرَك وجود داشته باشد.»[۵۳] شاید پی ببریم که پنداشت آنکه این چیزها به خودی‌خود و بدون نسبت با ادراك وجود توانند داشت، «در بنیاد به آیین *تصورات* مجرد بازبسته است. زیرا آیا تجریدی باریکتر از این هست که وجود اشیای محسوس را از مدرَك شدنشان بازشناسیم، چندان که تصورشان کنیم که به حال نامدرَك وجود دارند؟»[۵۴]

البته اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات به‌معنای متعارف کلمه‌اند، بدیهی است که جدا از ذهن کسی وجود نتوانند داشت. ولی چه محمل عقلانی هست که آنها را تصورات بخوانیم؟ یك رشتهٔ محاجهٔ بارکلی به‌قرار زیر است. بعضی مردم میان کیفیات دومین چون رنگ و صوت و مزه، و کیفیات نخستین مانند امتداد و شکل تمیز می‌گذارند. آنان تصدیق می‌کنند که کیفیات دومین، به‌سانی که در ادراك می‌آیند، همانندهای چیزی موجود در بیرون ذهن نیستند. به‌سخن دیگر، خصلت ذهنی[55] آنها را تصدیق می‌کنند، یعنی آنکه تصورات‌اند. «اما قائل‌اند که تصورات کیفیات نخستین عبارت‌اند از نقشها[56] یا صورتهای مخیل چیزهایی که بیرون ذهن در جوهری نااندیشنده که *ماده* می‌نامند وجود دارند. بنابراین، از ماده باید جوهر بی‌حس و بی‌جنبشی را فهم کنیم که امتداد و شکل و حرکت، بالفعل پاینده به آن‌اند.»[۵۷] ولی این تمیز کافی نیست. «امتداد و شکل و حرکتِ منتزع از همهٔ کیفیات دیگر، تصورناپذیرند.»[۵۸] وانگهی، اگر، همچنان که *لاك* می‌پنداشت، نسبیت کیفیات دومین برهان معتبری بر ذهنی بودن[59] آنها به‌دست دهد، همان‌گونه برهان را می‌توان دربارهٔ کیفیات نخستین به‌کار گرفت. مثلاً شکل یا پیکر به موضع شخص مدرك وابسته است، درحالی که حرکت یا تند است یا کُند، و تند و کُند الفاظی نسبی‌اند. امتداد به وجه عام و حرکت به وجه عام الفاظی بی‌معنی‌اند، «و به آن آیین غریب *تصورات* مجرد وابسته‌اند.»[۶۰] خلاصه، نه کیفیات نخستین مستقل از ادراك‌اند نه کیفیات دومین. کیفیات نخستین و دومین هردو تصورات‌اند. و اگر تصورات‌اند، امکان ندارد که در جوهر یا اسطقسی نااندیشنده وجود یا با آن ملازمه داشته باشند. بنابراین می‌توانیم از شر جوهر مادی *لاك* رهایی یابیم؛ و محسوسات به دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از تصورات مبدل می‌گردند.

---

۵۳. همان جا.　　۵۴. *مبادی*، ۱، ۵؛ ۲، ص ۴۲.

55. subjective　　56. patterns

۵۷. *مبادی*، ۱، ۹؛ ۲، ص ۴۴-۵.　　۵۸. *مبادی*، ۱، ۱۰؛ ۲، ص ۴۵.

59. subjectivity

۶۰. *مبادی*، ۱، ۱۱؛ ۲، ص ۴۶.

چنانکه پیشتر دیدیم، لاك درواقع امر نگفت که کیفیات دومین ذهنی‌اند. زیرا در قاموس مصطلحات فنی او، کیفیات دومین عبارت‌اند از توانهایی در چیزها که تصورات معینی را در ما فرامی‌آورند؛ و این توانها عینی[۶۱] هستند، یعنی برای وجود داشتن وابسته به ذهنهای ما نیستند. لیکن، اگر از کیفیات دومین کیفیاتی را به وجهی که به ادراك درمی‌آیند اراده کنیم، مثل رنگها، می‌توانیم بگوییم که به دیدهٔ لاك آنها ذهنی‌اند چرا که تصورات درون ذهن‌اند. و ازهمین نقطه است که بارکلی در برهان پیشگفته آغاز می‌کند. ولی اعتبار برهانش بیقین محل سؤال است. گویا بارکلی می‌اندیشید که «نسبیت» کیفیات باز می‌نماید که آنها درون ذهن‌اند. کیفیاتی کلی سوای کیفیات جزئی مدرَك، وجود ندارند. و هرکیفیت جزئی مدرَك، به توسط ذهنی جزئی ادراك می‌شود و منسوب به آن ذهن است. ولی بلافاصله بدیهی نیست که چون چمن درنظر من گاه سبز گاه زرد یا طلایی می‌نماید، سبزی یا زردی تصورات‌اند بدان معنی که درون ذهن من هستند. همچنین بلافاصله بدیهی نیست که چون چیزی جزئی دراین احوال، بزرگ و در آن احوال، خُرد یا در یك زمان بریك شکل و در زمان دیگر برشکلی دیگر در نظرم می‌نماید، امتداد و شکل تصورات‌اند. البته اگر برفرض عینیت[۶۲] کیفیات بینگاریم که چیزها باید بضرورت برهمگان یا بریك شخص در همه‌گاه و در همهٔ احوال یکسان بنمایند، چنین برمی‌آید که اگر یکسان ننمایند عینی نیستند. ولی ظاهراً دلیلی قاطع براین فرض نیست.

۵. جوهر مادی لفظی بی‌معنی است

ولیکن اگر مفروض بداریم که چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، بدیهی است که نظریهٔ لاك درباب اسطقسی مادی فرضیه‌ای ناضروری است. اما به‌زعم بارکلی، می‌توان فراتر از این رفت و گفت که چنان فرضیه‌ای نه همان ناضروری بلکه فهم‌ناپذیر است. اگر بکوشیم تا معنای این لفظ را تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که مشتمل است بر «تصور هستی به وجه عام، به‌علاوهٔ مفهوم نسبی اعراض نگاهدارش. تصور عام در چشم من مجردترین و فهم‌ناپذیرترینِ همهٔ دیگر تصورات می‌نماید؛ و اما در باب اعراض نگاهدار آن: این را، همچنان که هم‌اینك دیدیم، نمی‌توان به‌معنای متعارف آن کلمات فهمید؛ پس باید به‌معنای دیگر فهمش کرد، ولی آنها توضیح نمی‌دهند به کدام معنی.»[۶۳] عبارت «اعراض نگاهدار»[۶۴] را نمی‌توان به‌معنای متعارفش گرفت، «چون هنگامی که می‌گوییم ستونها بنایی را نگاه می‌دارند.» زیرا جوهر مادی بنا به‌فرض برامتداد که عرض به‌شمار

---

61. objective 62. objectivity

۶۳. مبادی، ۱، ۱۷؛ ۲، ص ۸-۴۷. ۶۴. واژهٔ «نگاهدار» (supporting) را البته باید به‌معنای فعال فهم کرد. یعنی گفته می‌شود که جوهر مادی، اعراض را نگاه‌می‌دارد.

می‌رود تقدم منطقی دارد و نگاهدار آن است. «پس به کدام معنی باید آن را گرفت؟»[٦٥] به‌عقیدهٔ بارکلی هیچ معنای محصلی نمی‌توان به آن عبارت داد.

همین رشتهٔ اندیشه به‌تفصیل بیشتر در *گفت و شنود اول* بیان شده است. فیلونوس، هیلاس را به‌تصدیق این قول وامی‌دارد که تمایز بین احساس و موضوع یا عین، میان فعل ذهن و موضوعش، آن‌گاه که دربارهٔ ادراك سخن می‌گوییم، تمایزی قابل دفاع نیست. چیزهای محسوس به احساسات تحویل‌پذیرند؛ و تصورنکردنی است که احساسات در جوهری نامدرك موجود باشند. «ولی ازسوی دیگر، هنگامی که از دیدی دیگر به چیزهای محسوس می‌نگرم و آنها را همچون حالات و کیفیات بسیار به لحاظ می‌آورم، فرض *اسطقسی* مادی را ضروری می‌بینم که بدون آن، تصور وجود محسوسات امکان ندارد.»[٦٦] آن‌گاه فیلونوس از هیلاس می‌خواهد که توضیح دهد که از اسطقس مادی چه معنایی را مراد می‌گیرد. اگر مرادش این است که اسطقس مادی زیر کیفیات یا اعراض محسوس گسترده است، باید زیر امتداد گسترده باشد. دراین حال خودش باید ممتد باشد. و سپس ما به تسلسل گرفتار می‌آییم. به‌علاوه، همین نتیجه برمی‌آید چنانچه تصور ایستادن در زیر یا نگاهداری را به‌جای تصور اسطقس بودن یا در زیر گسترده بودن بنشانیم.

هیلاس اعتراض می‌کند که گفته‌هایش به‌معنای زیاده حقیقی گرفته شده است. اما فیلونوس تند پاسخ می‌گوید: «من سرآن ندارم که هیچ معنایی را برکلمات شما بار کنم. شما مختارید که به هرگونه که دلتان خواست توضیحشان دهید. فقط از شما درمی‌خواهم که بگذارید من چیزی از آنها بفهمم.... لطفاً هرمعنایی، خواه حقیقی خواه مجازی، که از آن می‌فهمید برایم معلوم کنید.»[٦٧] در پایان، هیلاس می‌بیند که از این اقرار چاره ندارد که نمی‌تواند معنای محصلی به عبارتهایی چون «اعراض نگاهدار» و «اسطقس مادی» بدهد.[٦٨] بنابراین، نتیجهٔ حاصل از بحث آن است که گزارهٔ چیزهای مادی براطلاق و بدون قیام به ذهن وجود دارند، گزاره‌ای بی‌معنی است. «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده کلماتی بدون معنایند، یا آنکه دربردارندهٔ تناقض‌اند. این همان نکته‌ای است که من تکرار و القا می‌کنم و آن را بر اندیشهٔ هوشیار خواننده به جد توصیه می‌کنم.»[٦٩]

٦. واقعیت چیزهای محسوس

بارکلی در تلاش اثبات این نکته است که گزارهٔ چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند یا گزارهٔ

---

٦٥. *مبادی*، ١، ١٦؛ ٢، ص ٤٧. ٦٦. *سه گفت و شنود*، ١؛ ٢، ص ١٩٧. ٦٧. همان، ص ١٩٩.

٦٨. شاید ممکن بود که هیلاس در پاسخ بگوید که دلیل آنکه چرا نمی‌تواند درخواست فیلونوس را برای ارائهٔ معنایی روشن و محصل براورد آن است که فیلونوس از او می‌خواهد تا نسبت میان جوهر و اعراض را برحسب نسبتی غیر از خودش توصیف کند. ولی فیلونوس (بارکلی) البته برآن بود که پدیدهها عبارت از تصورات‌اند. و دراین حال، ملازمه‌شان با جوهر نااندیشندهٔ بی‌حس محال است. ٦٩. *مبادی*، ١، ٢٤؛ ٢، ص ٥١.

چیزهای محسوس واقعیتی ندارند، معادل نیست. «شما می‌گویید که دراین حال همه چیز جز تصور یا وهم محض نیست. من پاسخ می‌دهم که هرچیز مانند پیش واقعی است. امیدوارم که 'تصور' نامیدن یك چیز از واقعیتش نکاهد. براستی شاید می‌بایست که بر کلمهٔ 'چیز' می‌چسبیدم و کلمهٔ 'تصور' را ذکر نمی‌کردم، اگر به پاس دلیلی، و به‌گمانم دلیل استواری، نبود که در کتاب دوم به دست خواهم داد.»[۷۰] باز، «بنابر مبادی من واقعیتی هست، چیزها هستند، طبیعت چیزها[71] هست.»[۷۲] بارکلی در *مبادی* این ایراد را پیش می‌کشد که بنابرنظریهٔ او «هرآنچه در طبیعت واقعی و جوهری است از جهان طرد می‌شود و به‌جایش سامانی موهوم از تصورات می‌نشیند.... بنابراین برسر خورشید، ماه و ستارگان چه می‌آید؟ نه همان دربارهٔ خانه‌ها، رودها، کوه‌ها، درختها، سنگها بلکه حتی دربارهٔ تنهای خودمان چه باید بیندیشیم؟ آیا اینها هم جز انبوهی از اوهام و خیالهای واهی واهمه نیست؟»[۷۳] به این ایراد پاسخ می‌دهد که «بنابر مبادیی که مفروض گرفتیم، از هیچ چیز در طبیعت محروم نمی‌شویم. هرآنچه می‌بینیم، می‌بساویم، می‌شنویم، یا به هرنحوی تصور یا فهم می‌کنیم، چون پیش استوار می‌ماند و همچنان واقعی است. طبیعت چیزها پایدار است، و تمایز میان واقعیات و موهومات برنیروی خود پابرجاست.»[۷۴]

اما اگر چیزهای محسوس تصورات‌اند، چنین برمی‌آید که ما تصور می‌خوریم و می‌آشامیم و می‌پوشیم. و این طرز سخن «بسیار ناهنجار» می‌نماید. بارکلی جواب می‌دهد که البته می‌نماید؛ ولی دلیل آنکه چرا ناهنجار و غریب می‌نماید به‌طور ساده این است که در گفتار متداول کلمهٔ «تصور» معمولاً دربارهٔ چیزهایی که می‌بینیم و می‌بساویم به‌کار نمی‌رود. لازمهٔ اصلی، آن است که ما باید بفهمیم که کلمه در زمینهٔ کنونی به کدام معنی به‌کار رفته است. «من خواهان مناظره نه دربارهٔ درخوری بلکه دربارهٔ راستی بیان هستم. لذا اگر شما با من یکسخن‌اید که ما موضوعات بی‌میانجی حس را می‌خوریم و می‌نوشیم و می‌پوشیم که به حال نامدرَك یا بدون ذهن وجود نتوانند داشت، در دم تصدیق خواهم کرد که درخورتر یا سازوارتر با تداول آن است که آنها را چیز بنامیم نه تصور.»[۷۵]

پس چه محمل عقلی داریم برای آنکه لفظ «تصور» را به‌معنایی که مسلماً موافق عرف عام نیست به‌کار بریم؟ «پاسخ می‌دهم به دو دلیل چنین می‌کنم: نخست، زیرا لفظ چیز به تمایز متضاد با تصور عموماً به دلالت برچیزی بیرون ذهن مفروض گرفته می‌شود. دوم، زیرا چیز دلالت شاملتری از تصور دارد و روحها یا چیزهای اندیشنده راافزون‌برتصوراتدربرمی‌گیرد. پس از آنجا که

---

۷۰. شروح، ۸۰۷؛ ۱، ص ۹۷.

71. rerum natura

۷۲. شروح، ۱۰۵؛ ۱، ص ۳۸. ۷۳. *مبادی*، ۱، ۳٤؛ ۲، ص ۵۵. ۷٤. همان‌جا. ۷۵. *مبادی*، ۱، ۳۸؛ ۲، ص ۵۷.

موضوعات حس فقط در ذهن وجود دارند، و به‌علاوه بی‌اندیشه و نافعال‌اند، ترجیح دادم که آنها را با کلمهٔ تصور نشان کنم که متضمن چنان خواص است.»[۷۶]

بنابراین، از آن‌رو که بارکلی کلمهٔ «تصورات» را برای رجوع به موضوعات بی‌میانجی حس به‌کار می‌برد، و چون موضوعات ادراک حسی را انکار نمی‌کند، می‌تواند قائل باشد که نظریهٔ تصورات او توفیری به‌حال واقعیت جهان محسوس نمی‌کند. همهٔ آنچه او خود را از شرش می‌رهاند، جوهر مادی لاك است که موضوع حس نیست و لذا نبودش تاثیری درحال انسان متعارف نمی‌گذارد. «من بر ردّ وجود هرچیزی که می‌توانیم خواه به حس خواه به مراقبهٔ ذهنی دریابیم برهان نمی‌آورم. من در وجود واقعی چیزهایی که با چشمانم می‌بینم و با دستانم می‌بساوم که وجود دارند، کمترین چون و چرا نمی‌ورزم. یگانه چیزی که وجودش را منکریم، همان است که فیلسوفان ماده یا جوهر مادی می‌خوانند. و با چنین کارم هیچ آسیبی به‌بقیهٔ انسانها نمی‌رسانم که به‌گمانم از فقدان آن دریغ نخواهند خورد. براستی ملحد می‌خواهد که از اسمی بی‌مسمی ذلیلی راست‌نما برکفر خود بجوید؛ و ممکن است فیلسوفان پی ببرند که دستاویز بزرگی را برای یاوه‌گویی و مناظره از دست داده‌اند.»[۷۷]

می‌توان حجت آورد که در کاربرد بارکلی از لفظ «تصور»، گونه‌ای آشفتگی یا ناهمسازی هست. نخست آنکه او به اعتراض می‌گوید که او این لفظ را صرفاً برای دلالت بر آنچه ادراك می‌کنیم، یعنی اشیا و اعیان محسوس، به‌کار می‌برد. و هرچند این شیوهٔ کاربرد لفظ ممکن است خلاف عرف باشد، کاربردش در واقعیت موضوعات ادراك حسی تاثیری نمی‌کند. تلقی خواننده از این گفته آن است که لفظ «تصور» نزد بارکلی لفظی صرفاً فنی است. محسوسات را به این معنای صرفاً فنی تصورات خواندن، سبب نمی‌شود که محسوسات به تصورات در معنای متداول تحویل یابند. همان‌گاه بارکلی، چنانکه دیدیم، از «احساسات یا تصورات» چنان سخن می‌گوید که گویی این الفاظ مترادف‌اند. و این، گذشته از ناشایستگی کلی معادل گرفتن تصورات با احساسات، به‌ناچار کنایه از آن دارد که محسوسات عبارت از حالات ذهنی صرف‌اند. زیرا کلمهٔ «احساس» به چیزی ذهنی و، براستی، به چیزی خصوصی یا شخصی اشاره دارد. کنایه از آن دارد که جهان محسوسِ همگانی وجود ندارد، بلکه به شمارهٔ ذهنهای مدرك جهانهای محسوسِ خصوصی هستند. سپس جهان محسوس به چیزی سخت مانندهٔ جهانی رؤیایی دگرگون می‌گردد.

لیکن در این نقطه بجاست که تمایز بارکلی را میان تصورات و صورتهای مخیل اشیا پیش بکشیم، ولو گفتارمان دراین باب به پاره‌ای از رویه‌های فلسفهٔ او که در فصل بعد بررسیش خواهیم کرد ربط یابد. بارکلی می‌گوید که تصورات، یعنی چیزهای محسوس، «به‌وسیلهٔ صانع طبیعت بر حواس منطبع می‌شوند»: آنها «چیزهای واقعی» خوانده می‌شوند.[۷۸] مثلاً، هنگامی که من چشمانم

---

۷۶. *مبادی*، ۱، ۳۹؛ ۲، ص ۵۷. ۷۷. *مبادی*، ۱، ۳۵؛ ۱، ص ۵۵. ۷۸. *مبادی*، ۱، ۳۳؛ ۲، ص ۵۴.

را می‌گشایم و تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، به گزینش من بازبسته نیست که تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، مگر بدان معنی که می‌توانم برگزینم که به جهت دیگری بنگرم. نمی‌توانم به جهت کاغذ بنگرم و درعوض تکه پنیر سبزی را ببینم. در قاموس بارکلی، تصورات یا کیفیاتی که تکه کاغذ سفید را به‌هم فراز می‌آورند، برحواس من منطبع می‌گردند. ولی می‌توانم صورتهایی مخیل از چیزهایی که دیده‌ام حاصل کنم، و می‌توانم صورتهای مخیل را به خواست خودم به‌هم‌آمیزم و، مثلاً، صورت مخیل اسب شاخدار را بسازم. در زبان متداول، تکه کاغذ سفیدی را که روی میزم می‌بینم تصور نمی‌خوانند، و حال آنکه ما البته دربارهٔ حصول تصور اسب شاخدار سخن می‌گوییم. ولی اگرچه در قاموس مصطلحات بارکلی از تکه کاغذ سفید به‌عنوان مجموعه یا دسته‌ای تصورات سخن می‌رود، این تصورات به همان شیوه‌ای قائم به ذهن متناهی نیستند که صورت مخیل اسب شاخدار وابسته به آن است. و بدین‌سان در نظریهٔ بارکلی برای تمایز میان حوزهٔ واقعیت محسوس و حیطهٔ صورتهای مخیل جا هست. این تمایز مهم است؛ زیرا، همچنان که در فصل بعد خواهیم گفت، بارکلی پای می‌فشرد که یك «سامان طبیعت» هست، یعنی نقشی سامانمند از تصورات که قیامشان به گزینش آدمی نیست. درعین حال، با آنکه چیزهای واقعی، یعنی چیزهای محسوس، صرفاً به انسان مدرِك وابسته نیستند، با این‌همه تصورات به شمارند، و امکان ندارد که در استقلال مطلق از ذهن وجود داشته باشند. بنابراین نزد بارکلی این دو گزاره هم راست‌اند هم مهم، یعنی این که تصورات (در معنایی که او از لفظ می‌خواهد) یکسره وابسته به ذهن *آدمی* نیستند و با این وصف تصورات‌اند و لذا به ذهنی وابسته‌اند.

من نمی‌خواهم بگویم که این تمایز همهٔ دشواریها را ازپیش برمی‌دارد و به همهٔ خرده‌گیریهای ممکن پاسخ می‌دهد. زیرا چنین می‌نماید که تمایز بارکلی باز از نظریهٔ او براین معنی برمی‌آید که به شمارهٔ جهانهای خصوصی، ذهنهای مدرِك هستند و هیچ جهان عمومی وجود ندارد. بارکلی البته خودباور[79] نبود. ولی گفتن اینکه او خودباور نبود با چنین گفته‌ای یکسان نیست که خودباوری را نمی‌توان از مقدمات برهانی او بیرون کشید. او براستی به شمارهٔ کثیری از ذهنها یا روحهای متناهی باور داشت. ولی دریافتنش بسیار دشوار است که او چگونه بنابرمقدماتش می‌تواند خود را دربارهٔ اعتبار این باور مطمئن گرداند. لیکن تمایزی که در واپسین بند وصفش رفت، دست‌کم در فهم این نکته یاریمان می‌دهد که چگونه بارکلی می‌توانست خود را در این قول برحق بداند که بنابر نظریه‌اش باز یك سامان طبیعت هست و چیزهای محسوس به پایهٔ موهومات تحویل نمی‌یابند، ولو آنکه گونه‌ای ناسازگاری باشد میان رویهٔ عقل سلیم این نظریه (چیزهای محسوس صرفاً همان‌اند که

۷۹. solipsist، قائل به خودباوری (solipsism)، نظریه‌ای شناخت شناسانه براین معنی که «خود» جز حالات خودش، چیز دیگری را نمی‌تواند بشناسد. ــ م.

ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم) و رویهٔ تصورباورانهٔ[80] آن (چیزهای محسوس، تصورات‌اند و معادل احساسات). ناسازگاری را می‌توان بدین راه بیان کرد. بارکلی براین آهنگ است که جهان انسان متعارف را توصیف کند و افزوده‌های نابایسته و براستی بی‌معنای فیلسوفان مابعدالطبیعه را طرد کند؛ ولی نتیجهٔ تحلیلش گزاره‌ای است که، چنانکه بارکلی خودش واقف بود، انسان متعارف آمادهٔ پذیرفتنش نیست.

۷. بارکلی و نظریهٔ بازنمایی ادراک

از باب سخن پایانی این فصل، می‌توان این پرسش را پیش کشید که آیا کاربرد بارکلی از لفظ «تصور» متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک[81] است. لاك بارها، هرچند نه همیشه، از ادراك تصورات و نه ادراك چیزها سخن می‌گوید. از آنجا که به دیدهٔ او تصورات بازنمای چیزهایند، این شیوهٔ گفتار متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراك است. این البته یك دلیل است برآنکه چرا لاك شناخت حسی و فیزیك را در مقایسه با ریاضیات کم ارج می‌شمرد. بنابراین، پرسش آن است که آیا بارکلی درگیر همان نظریه و همان دشواریهاست.

پاسخ سزاوار به این پرسش به قدر کافی روشن می‌نماید، به‌شرط آنکه به فلسفهٔ خود بارکلی اعتنا کنیم نه به این امر که لاك برای او نقطهٔ عزیمتی فراهم آورد. اگر تنها همین نکتهٔ واپسین را بازجوییم، به‌آسانی براین می‌گراییم که بارکلی را پدیدآورندهٔ نظریهٔ بازنمایی ادراك بدانیم. ولی اگر به فلسفهٔ خود او نیك توجه نماییم، درمی‌یابیم که او درگیر این نظریه نبود.

آنچه بارکلی تصورات می‌نامد، تصورات چیزها نیستند: خود چیزها هستند. آنها هستیهایی فراسوی خودشان را بازنمی‌نمایند: خودشان هستیهایند. ما هنگام ادراك تصورات، نه صورتهای مخیل چیزهای محسوس بلکه خود چیزهای محسوس را ادراك می‌کنیم. بارکلی در *شروح فلسفی* به‌تصریح می‌گوید: «فرض آنکه چیزها از تصورات متمایزند تمام حقیقت واقعی را برمی‌چیند و درنتیجه شکاکیتی شامل را می‌چیند، چرا که تمام شناخت و تأمل ما منحصر و مقید به تصوراتمان‌اند.»[82] باز، «ارجاع تصورات به چیزهایی که تصور نیستند، کاربرد لفظ 'تصوری از' یك علت بزرگ اشتباه و خلط است....»[83] این سخن بی‌گمان گویای نظریهٔ بازنمایی ادراك نیست که براستی با فلسفهٔ بارکلی ناهمساز درمی‌آید. زیرا بنابرمقدمات او، هیچ چیزی نیست که تصورات بازش نمایند. و چنانکه می‌توان از روی نخستین دو قولی که هم‌اکنون نقل کردیم دریافت، او براین نظریه خرده می‌گیرد که به شکاکیت می‌انجامد. زیرا اگر موضوعات بی‌واسطهٔ شناخت حسی

---

80. idealist 81. representative theory of perception

۸۲. شروح، ٦٠٦؛ ١، ص ٧٥. ۸۳. شروح، ٦٦٠؛ ١، ص ٨٠.

تصوراتی هستند که بنابرفرض چیزهایی به‌جز خـودشان را بازمی‌نمایند، هرگز نمی‌توان دانسـت که درواقع امر بازنمای چیزهایند. بارکلی بی‌شك کاربرد لفظ «تصور» را برای موضوع بی‌واسـطهٔ ادراك از لاك اقتباس کرد؛ ولی این بدان معنی نیست که تصورات در فلسـفهٔ بارکلی کنندهٔ همان کارکرد یا دارندهٔ همان پایگاه‌اند که در فلسفهٔ لاك. نزد لاك، دست‌کم بنابرشـیوهٔ غالب در گفتارش، تصـورات میانجیان میان ذهن و چیزهایند، بدان معنی که هرچند موضـوعات بی‌واسـطهٔ شـناخت‌اند، چیزهای بیرونی را که ایستاده به ذهنهای ما نیسـتند بازمی‌نمایند. نزد بارکلی، تصـورات، میانجـی نیسـتند؛ خودشان محسوسات‌اند.

فصل ۱۳
بارکلی
(۳)

۱. ارواح متناهی؛ وجود، طبع و نامیرندگیشان

اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، تنها در ذهنها یا روحها موجود توانند بود. و ارواح بدین‌سان یگانه جواهرند. تصورات، کارپذیر و بی‌جنبش‌اند: ارواح، که تصورات را ادراك می‌کنند، کارگرند. «چیز یا هستی عامترین نام است، و دو گونه را فرامی‌گیرد که یکسره متمایز و ناهمگن‌اند و هیچ وجه همانند جز نام ندارند. این دوگونه عبارت‌اند از *ارواح* و *تصورات*. ارواح، *جواهر فعال و قسمت‌ناپذیرند*. تصورات، هستیهایی *بی‌جنبش* و گذرنده و وابسته‌اند که قیامشان به ذات خویش نیست بلکه نگاهداشتهٔ[1] اذهان یا جواهر روحانی‌اند یا در اذهان یا جواهر روحانی وجود دارند.»[2]

بنابراین، ارواح ممکن نیست که تصورات باشند یا به تصورات بمانند. «لذا برای جلوگیری از ایهام و درشوریدن طبایعی بکلی ناسازگار و ناهمانند، ضروری است که روح را از تصور بازشناسیم.»[3] «سخنی آشکارا محال است که این جوهر که نگاهدار یا دریابندهٔ تصورات است، خودش *تصور* یا مانند *تصور* باشد.»[4] افزون براین، به تعبیر درست نمی‌توان تصوری از روح داشت. براستی، «وجود همچو *تصوری* آشکارا ممتنع است.»[5] «روح عبارت است از یك هستی بسیط، قسمت نیافته و فعال. ازآنجا که دریابندهٔ تصورات است، *فهم* خوانده می‌شود؛ و از آنجا که هست‌کننده و پدیدآورندهٔ تصورات است، *اراده* می‌نامندش. از این‌رو هیچ تصوری از نفس یا روح

---

۱. شاید چنین بنماید که بارکلی رأی پیشین خود را نقض می‌کند. ولی، هنگامی که می‌گفت ــ چنانکه ذکرش در واپسین فصل آمد ــ لفظ «اعراض نگاهدار» بی‌معنی است، اشاره‌اش به نسبتی ادعایی میان جوهر مادی و تصورات بود. اینجا سخنش بر سر نسبت میان جوهر روحانی یا ذهن و تصورات است.

۲. *مبادی*، ۱، ۸۹؛ ۲، ص ۸۰-۷۹.

۳. *مبادی*، ۱، ۱۳۹؛ ۲، ص ۱۰۵.

۴. *مبادی*، ۱، ۱۳۵؛ ۲، ص ۱۰۳.

۵. همان‌جا.

حاصل‌شدنی نیست. زیرا همهٔ تصورات از آنجا که منفعل و بی‌جنبش‌اند، نمی‌توانند به منزلهٔ عکس یا شبیه، آنچه را که فعالیت دارد برما بازنمایند.»[۶]

هنگامی که بارکلی می‌گوید که ما تصوری از روح نتوانیم داشت، لفظ «تصور» را به‌معنای فنی شخص خودش به‌کار می‌برد. مرادش این نیست که ما شناختی از مدلول کلمهٔ «روح» نداریم. باید اذعان داشت که «ما مفهومی از نفس، روح، و کنشهای ذهن مانند اراده کردن، مهر و کین ورزیدن داریم، زیرا که معنای آن کلمات را می‌دانیم یا می‌فهمیم.»[۷] بدین وجه بارکلی فرقی می‌گذارد میان «مفهوم» (notion)، یعنی امر ذهنی یا روحانی به‌منزلهٔ موضوع شناسایی، و «تصور» (idea)، یعنی امر محسوس یا جسمانی به حیث موضوع شناسایی. می‌توان مفهومی از روح داشت ولی نه تصوری به‌معنای فنی. «البته می‌توان گفت که ما تصوری به‌معنای فراخ کلمه، یا به سخن بهتر، مفهومی از روح داریم، یعنی که ما معنای کلمه را درك می‌کنیم؛ وگرنه امکان ندارد که سخنی به ایجاب یا به سلب درباره‌اش بگوییم.»[۸] روح را می‌توان چنین وصف کرد: «آن که فکر، اراده و ادراك می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است.»[۹] باید به یاد داشت که یکی از یادداشتهای بارکلی[۱۰] حکایت دارد از امکانی که به خاطرش رسید تا همان‌گونه تحلیل پدیده‌باورانه را که دربارهٔ اجسام به‌کار می‌بست، دربارهٔ ذهن به‌کار بندد. ولی از این خیال درگذشت. به دیدهٔ او بدیهی می‌نمود که اگر محسوسات به تصورات تحویل یابند، باید ارواح یا جواهری روحانی باشند که این تصورات را حاصل یا ادراك می‌کنند.

این پرسش برمی‌خیزد که ما چگونه بر وجود ارواح، یعنی بر وجود شمارهٔ کثیری از ارواح یا «خودهای»[۱۱] متناهی آگاهی می‌یابیم؟ «ما وجود خودمان را به حس باطن یا مراقبه، و وجود روحهای دیگر را به عقل می‌فهمیم.»[۱۲] به‌هرروی، اینکه من وجود دارم، بدیهی است؛ زیرا من تصورات را ادراك می‌کنم، و آگاهم که من از تصوراتی که ادراك می‌کنم ممتازم. ولی وجود روحها یا خودهای متناهی را فقط به دستیاری عقل، یعنی به استنباط[۱۳] می‌شناسم. «پیداست که شناخت روحهای دیگر برایمان دست نمی‌دهد مگر از روی کنشهایشان یا از روی تصوراتی که آنها در ما می‌انگیزند. من جنبشها، دگرگونیها، و آمیزه‌هایی از تصورات گوناگون را درمی‌یابم که مرا بروجود فاعلانی جزئی مانند خودم می‌آگاهانند و همراه آن فاعلان می‌آیند و در پدیدآوردنشان همکارند. از

۶. مبادی، ۱، ۲۷؛ ۲، ص ۵۲. ۷. مبادی، ۱، ۱۴۰؛ ۲، ص ۱۰۵. ۸. همان‌جا. ۹. مبادی، ۱، ۱۳۸؛ ۲، ص ۱۰۴. ۱۰. شروح، ۵۸۱؛ ۱، ص ۷۲.

11. selves

۱۲. مبادی، ۱، ۸۹؛ ۲، ص ۸۰.

13. inference

این‌رو شناختی که من از دیگر ارواح دارم مانند شناختم از تصورات خویش بی‌واسطه نیست؛ بلکه به وساطت تصوراتی بازبسته است که من آنها را به‌منزلهٔ معلولها یا علایم ملازم، به فاعلان یا ارواح متمایز از خودم راجع می‌دانم.»[14] بارکلی در *آلسیفرون* به این موضوع بازمی‌گردد. «من آلسیفرون را به‌معنای دقیق نمی‌بینم، یعنی آن موجودِ متفکر منفرد را، بلکه فقط چنان علایم و نشانه‌های دیدنی را می‌بینم که برهستی آن مبدأ یا نفس متفکرِ نادیدنی دلیل‌اند و استنباطش می‌کنند.»[15] و او شناخت بواسطه از روحهای متناهی و شناخت بواسطه از خدا را به وجهی تمثیلی باهم قیاس می‌کند. درهرمورد، به میانجی علایم محسوس است که به شناخت وجود یك فاعل کارگر می‌رسیم.

سوای هرملاك ممکن دیگر برای انتقاد، این تبیین بارکلی از شناخت وجود روحها یا خودهای متناهی دیگر گویا به دشواری زیر دچار است. به‌زعم بارکلی، «هنگامی که ما رنگ و اندازه و شکل و حرکات انسانی را می‌بینیم، فقط احساسات یا تصورات معینی را ادراك می‌کنیم که در ذهنهایمان انگیخته شده‌اند: و اینها چون در مجموعه‌های متمایز گوناگون به دیده‌مان جلوه‌گر می‌شوند، وجود ارواح متناهی و آفریده‌ای چونان ارواح خودمان را برما می‌نمایند.»[16] «ما انسانی را نمی‌بینیم، اگر از *انسان* آن را می‌خواهیم که مانند ما می‌زید، می‌جنبد، درمی‌یابد، و می‌اندیشد: بلکه فقط چنان مجموعهٔ معینی از تصورات را می‌بینیم که ما را به این اندیشه راه می‌نماید که مبداءِ اندیشه و جنبش ممتازی مانند خود ما هست که همراه آن تصورات می‌آید و به میانجی آنها بازنموده می‌شود.»[17] اما حتی اگر من به این شیوه می‌اندیشم، آیا می‌توانم بیقین باشم که تصورات فراآورده در من که به دیگر ارواح متناهی اسنادشان می‌کنم بواقع آثار یا معلولهای خدا نیستند؟ اگر خدا بدون آنکه جوهری مادی موجود باشد در من تصوراتی را فرامی‌آورد که بنابر نظریهٔ جوهر ـ عرض، به حیث اعراضِ جوهر مادی یا جسمانی نگریسته می‌شوند، من چگونه می‌توانم یقین داشته باشم که او، بدون آنکه خودهای متناهی دیگری درمیان باشند، در من تصوراتی را فرانمی‌آورد که من آنها را نشانه‌های حضور چنان خودها، یعنی جواهری روحانی غیر از خودم تلقی می‌کنم؟

شاید به دیدهٔ نخست چنین بنماید که بارکلی به این دشواری پی برده است. زیرا می‌گوید که وجود خدا بدیهیتر از وجود آدمیزادگان است. ولی دلیلش براین گفته آن است که شمارهٔ نشانه‌های وجود خدا بیشتر از شمارهٔ نشانه‌های وجود هرانسان مفروض است. بدین‌سان آلسیفرون می‌پرسد: «چه! آیا برآنید که به هستی خدا همان اندازه یقین دارید که به هستی من، منی که بواقع می‌بینید که برابرتان ایستاده‌ام و با شما سخن می‌گویم؟»[18] و اِئوفرانُور[19] پاسخ می‌دهد: «درست همان اندازه،

---

۱۴. *مبادی*، ۱، ۱۴۵؛ ۲، ص ۱۰۷. ۱۵. *آلسیفرون*، ٤، ٥؛ ۳، ص ۱٤۷. ۱٦. *مبادی*، ۱، ۱٤۸؛ ۲، ص۱۰۹.

۱۷. همان‌جا. ۱۸. *آلسیفرون*، ٤، ٥؛ ۳، ص ۱٤۷.

19. Euphranor

اگر نه بیشتر.» او آنگاه می‌گوید درحالی که تنها از روی چند نشانه دربارهٔ وجود «خود» متناهیِ دیگری بیقین است، «همه‌گاه و همه‌جا نشانه‌های محسوسی را درمی‌یابم که وجود خدا را هویدا می‌کنند.» به همان‌گونه، بارکلی در *مبادی* می‌گوید که «ما حتی ممکن است حکم کنیم که وجود خدا با بداهت بسیار بیشتری از وجود آدمیان دریافته می‌شود؛ زیرا آثار و معلولهای طبیعت بی‌نهایت پرشماره‌تر و چشمگیرتر از آثار و معلولهایی است که به انسانهای فاعل منسوب می‌داریم.»[۲۰] ولی او نمی‌گوید که ما چگونه می‌توانیم یقین کنیم که تصوراتی که نشانه‌های حضور جواهر روحانی متناهی تلقی می‌کنیم بواقع همان‌اند که می‌اندیشیم باشند. لیکن شاید او پاسخ می‌داد که ما البته تمیز می‌گذاریم میان معلولهای جزئیی که به فاعلان متناهی منسوب می‌داریم و سامان کلی طبیعت که این معلولها مستلزم آن‌اند؛ و نظریهٔ او دلایلی بیشتر از آنهایی که ما داریم و به‌کار می‌بریم برای تمیز اقتضا نمی‌کند. از تصورات یا معلولهای مشاهده‌پذیری که مشابهند با آنهایی که ما بر پدیدآمدنشان آگاهیم، وجودِ خودهای دیگر را استنباط می‌کنیم؛ و این گواهیِ بسنده است. ولی اگر کسی از چنین پاسخی مجاب نشود و بخواهد بداند که بنابرمقدمات بارکلی این استنباط چه مبنای عقلانی دارد، از نوشته‌های بارکلی چندان دستگیری نخواهد جست.

پاره‌ای از توصیفات بارکلی را دربارهٔ طبع روح پیش از این آوردیم. ولی به‌گمان من دشوار می‌توان در این ادعا کام یافت که توصیفاتش همیشه سازوارند. در *شروح فلسفی* کنایه از این می‌رود که ذهن «مجموعه‌ای از تصورات» است. «اگر ادراکات را بردارید، ذهن را برداشته‌اید: اگر ادراکات را بگذارید، ذهن را گذاشته‌اید.»[۲۱] چنانکه خاطرنشان ساختیم، بارکلی این تحلیل پدیده‌باورانه از ذهن را دنبال نکرد. ولی حتی سپستر می‌گوید که وجود (esse) ارواح عبارت از ادراک کردن (percipere) است که ضمناً می‌رساند که روح در ذات خود عبارت از فعل ادراک است. لیکن او همچنین می‌گوید که کلمهٔ «روح» یعنی «آن که فکر، اراده و ادراک می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است.»[۲۲] از این‌رو می‌توان به‌طور کلی گفت که بارکلی این پندار را مردود می‌شمرد که دربارهٔ ذهن همان‌گونه تحلیل پدیده‌باورانه را به‌کار بندد که دربارهٔ اجسام به‌کار می‌بست، و او نظریهٔ لاك را در باب جوهر نامادی یا روحانی پذیرفت.[۲۳] و البته بر همین بنیاد است که او به نامیرندگی نفس یا روح آدمی باور دارد.

---

۲۰. *مبادی*، ۱، ۱۴۷؛ ۲، ص ۱۰۸. ۲۱. *شروح*، ۵۸۰؛ ۱، ص ۷۲. ۲۲. *مبادی*، ۱، ۱۳۸؛ ۲، ص ۱۰۴.

۲۳. اگر وجود اجسام به «مدرَك‌شدن» (percipi) تعریف می‌شود، پس طبیعی است که وجود روحها یا ذهنها را به «ادراك‌کردن» (percipere) تعریف کنیم. زیرا این‌دو همبسته‌اند. ولی‌از آنجا که گفته می‌شود اجسام عبارت از تصوراتی منطبع بر ذهنها و مدرَكِ ذهنها هستند، طبیعی است قائل باشیم که ذهنها جوهرهایی هستند که تصورات را «نگاه می‌دارند» و شناسندگانی هستند که تصورات را ادراك می‌کنند. بارکلی آشفتگی ناشی از شیوه‌های مختلف سخن‌گفتنش را سامان نمی‌دهد.

اگر، همچنان‌که گروهی معتقد بودند، نفس انسان شعلهٔ حیاتی لطیف یا منظومه‌ای از ارواح حیوانی باشد، پس مانند بدن پذیرای فساد است و نمی‌تواند پس از ویرانی آرامْ جای خود باقی بماند.[۲۴] ولی «ما باز نموده‌ایم که نفس، بخش‌ناپذیر و ناجسمانی و ناممتد و درنتیجه فسادناپذیر است.»[۲۵] معنی این سخن آن نیست که نفس آدمی حتی به نیروی بیکران خدا پذیرای فنا نیست؛ «بلکه تنها بدین معنی است که نفس آدمی پذیرای تباهی یا پاشیدگی براثر قوانین معمول طبیعت یا حرکت نیست.»[۲۶] همین معنی مراد است آنجا که گفته می‌شود نفس انسان بطبع نامیرنده است؛ یعنی جنبشها، دگرگونیها و زوالی «که هردم می‌بینیم بر اجسام طبیعی می‌افتند» اثری در حالش نمی‌گذارند.[۲۷] این پندار را که نفس انسان جسمانی و فسادپذیر است، «بدترین طایفهٔ آدمیان به‌عنوان مؤثرترین جلوگیر همهٔ انطباعات فضیلت و دین مشتاقانه پذیرفته‌اند.»[۲۸] ولی نفس، به منزلهٔ جوهر روحانی، بطبع نامیرنده است؛ و این حقیقت برای دین و اخلاق اهمیت بسیار دارد.

۲. سامان طبیعت

از ارواح به اجسام بازمی‌گردیم. دیدیم که به‌زعم بارکلی، تحلیل او از اجسام، حال سامان طبیعی را نمی‌گرداند. «یك سامان طبیعت هست، و تمیز میان واقعیات و موهومات بر نیروی خود پایدار است.»[۲۹] بنابراین، سخن‌گفتن از قوانین طبیعت، درخور و درست است. «قوانینی کلی هستند که در سراسر زنجیرهٔ آثار و معلولهای طبیعی روان‌اند، و ما به مشاهده و پژوهش طبیعت از وجود آنها اطلاع می‌یابیم....»[۳۰] بدین‌سان بارکلی آماده است که دربارهٔ «سراسر دستگاه عظیم و زیبا و شکوهمند که وصفش در بیان نمی‌گنجد و فراتر از اندیشه می‌رود» سخن بگوید.[۳۱] باید به یاد بیاوریم که نزد او چیزها یا اجسام مادی درست همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند، و او بر این پدیده‌ها نام «تصورات» می‌نهد. این تصورات پدیدآورندهٔ نقشی سامانمندند: می‌توانیم تسلسلهای[۳۲] کمابیش منظمی را دریابیم. تسلسلها یا رشته‌های منظم را می‌توان به‌صورت «قوانین» بیان کرد، یعنی گزاره‌هایی دربارهٔ رفتار منظم محسوسات. ولی روابط درون طبیعت، روابط ضروری نیستند: آنها ممکن است کمابیش منظم باشند، ولی همیشه محتمل‌اند. تصورات را صانع طبیعت یا خدا در رشته‌هایی کمابیش منظم بر ذهنهای ما می‌نگارد. و

---

۲۴. مبادی، ۱، ۱٤۱؛ ۲، ص ۱۰۵. ۲۵. همان، ص۱۰٦. ۲٦. همان، ص ۱۰۵. ۲۷. همان، ص۱۰٦. ۲۸. همان، ص ۱۰۵. ۲۹. مبادی، ۱، ۳٤؛ ۲، ص ۵۵. ۳۰. مبادی، ۱، ٦۲؛ ۲، ص ٦۷. ۳۱. گفت‌وشنود، ۲؛ ۲، ص ۲۱۱.

32. sequences

گفتن اینکه Y به‌وجهی منظم درپی X می‌آید بدان‌معنی است که خدا تصورات را بر این سامان در ما می‌نگارد. و چون همهٔ رشته‌های منظم جزئی و تمام سامان طبیعت به‌طور کلی وابسته به فعالیت و مشیت وانایستادنی خداست، آنچه ما طبیعت می‌نامیم پنداری سراسر آمیخته به رنگ احتمال است.

بنابراین، بارکلی منکر فیزیك یا فلسفهٔ طبیعت نیست. اما قوانین فیزیکی که مثلاً می‌گویند انواع معینی از اجسام یکدیگر را جذب می‌کنند، مبین روابطی هستند که صرفاً بالفعل‌اند نه ضروری. رفتار اجسام معین به شیوهٔ معین، وابسته به خداست؛ وهرچند ما چشم می‌داریم که فعل خدا بیشترینه همگونه است، نمی‌توانیم بدانیم که رفتارش همواره بر همان شیوه خواهد بود. به عبارت کلی، اگر Y همیشه به‌دنبال X می‌آید، و اگر در یك موقع معین چنین نکند، باید سخن از معجزه بگوییم. ولی اگر خدا معجزه‌سان عمل کند، یعنی به‌طرزی بکلی متفاوت از طریقی که معمولاً عمل می‌کند، یك قانون سفت‌وسخت طبیعت را نشکسته است. زیرا قانون طبیعی مبین شیوه‌ای است که بدان چیزها، تاحدی که در شمول تجربهٔ ما می‌آیند، به‌طور کلی در واقع عمل می‌کنند نه گویای شیوه‌ای که باید بدان رفتار کنند. «با مشاهدهٔ ساعیانهٔ پدیده‌هایی که در دیدرس ما هستند می‌توانیم قوانین کلی طبیعت را کشف کنیم و از آنها پدیده‌های دیگر را استنتاج کنیم. نمی‌گویم مبرهن داریم؛ زیرا این‌گونه استنتاجها همه بر این فرض بازبسته‌اند که صانع طبیعت همیشه به‌روال همگونه کار می‌کند، و در کارش همواره قواعدی را مراعات می‌کند که ما آنها را مبادی تلقی می‌کنیم و آشکارا نمی‌توانیم بشناسیمشان.»[۳۳] در زبان تصورات، مرسوم خدا آن است که تصورات را به سامانی معین یا در تسلسلهایی منظم برما منطبع کند. و این به‌ما توانایی می‌دهد تا «قوانین طبیعی» را تقریر کنیم. ولی خدا به هیچ‌رو مقید به آن نیست که تصورات را همیشه به سامانی یکسان برما منطبع کند. بنابراین، معجزات ممکن‌اند. معجزات مستلزم منع روابط ضروری میان تصورات متمایز نیستند. زیرا همچو روابط ضروری وجود ندارند. براستی یك سامان طبیعت هست، ولی این سامان ضروری نیست.

۳. تفسیر تجربه‌باورانهٔ بارکلی بر فیزیك، بویژه به‌گونه‌ای که در *دربارهٔ حرکت* پیداست

در قسمت پیشین، وجود خدا و نظر بارکلی را دربارهٔ شیوهٔ عمل خدا مفروض گرفتم. زیرا می‌خواستم این معنی را ظاهر کنم که به دیدهٔ او سامان طبیعت سامانی ضروری نیست. در قسمت کنونی می‌خواهم تفسیر آشکارا تجربه‌باورانه، حتی پوزیتیویستی بارکلی را بر فیزیك بازنمایم، بویژه آنچنان‌که در *دربارهٔ حرکت* دیده می‌شود.

۳۳. *مبادی*، ۱، ۱۰۷؛ ۲، ص ۸۸.

حملهٔ بارکلی به تصورات کلی مجرد بطبع پژواکهایش را در تفسیرش بر فیزیك بازمی‌یابد. او نمی‌گوید که کاربرد الفاظ مجرد وجه عقلی ندارد و به کار هیچ غرض سودمندی نمی‌آید؛ بلکه می‌گوید که کاربرد چنان الفاظ ممکن است مردم را به این خیال بکشاند که آنان شناختی بیشتر از اندازهٔ واقعی دارند، چرا که می‌توانند کلمه‌ای را برای پوشاندن نادانیشان به‌کار برند. «مبداءِ مکانیکی بلندپایه‌ای که اکنون رواج دارد، *جاذبه* است. برخی می‌پندارند که افتادن سنگ به زمین یا برخاستن امواج دریا به ماه را می‌توان به‌یاری *جاذبه* تبیین کرد. ولی گفتن آنکه این کارها به‌توسط جاذبه انجام می‌گیرند ما را به‌کدام آگاهی راه می‌برد؟»[۳۴] فیزیکدان (بارکلی غالباً از «ریاضیدانان» سخن می‌گوید) یا فیلسوف طبیعی بسا در این اندیشه افتد که لفظی چون «جاذبه» دلالت دارد بر کیفیتی ماهوی که با اجسام ملازمه دارد و به‌منزلهٔ علتی واقعی کار می‌کند. ولی «جاذبه» همچو چیزی نیست. به‌لحاظ واقعیت تجربی محض، نسبتهای مشهود میان بعضی اجسام بر چنان گونه‌اند که ما آنها را به مصادیقی از جاذبهٔ متقابل توصیف می‌کنیم؛ ولی کلمهٔ «جاذبه» دال بر یك هستی قائم به‌ذات نیست، و فرضی بیهوده است که رفتار اجسام با کاربرد همچو لفظی تبیین می‌پذیرد. فیزیکدان جویای توصیف و گروه‌بندی همانندیها در زیر «قوانین» کلی است و در این راه به پیشگویی و سودمندی عملی نظر دارد. ولی او پروایی از تبیین عِلّی ندارد، چنانچه از «علت» مقصودمان علت فاعلی کارگر است. و خطایی فاحش است که بینگاریم پدیده‌های a، b و c چنین تبیین می‌یابند که بگوییم آنها را P پدید آورده است، جایی که P لفظی مجرد به‌شمار می‌رود. زیرا چنین انگاشتی در حکم بدفهمیدن کاربرد لفظ است. لفظ دلالت بر هستی مستقلی نمی‌کند که بتواند علت فاعلی کارگر باشد.

بارکلی در *دربارهٔ حرکت* این دیدگاه را می‌پرورد. او رساله را با این سخن می‌آغازد که «در طلب حقیقت باید هشیار باشیم که الفاظی که درست فهمشان نمی‌کنیم ما را به‌گمراهی نکشانند. تقریباً همهٔ فیلسوفان چنین هشداری را ابراز می‌کنند؛ اما شمار اندکی از ایشان رعایتش می‌کنند.»[۳۵] الفاظی مانند «کوشش» و «خواست» را درنظر گیرید. چنان الفاظ به‌تعبیر درست دربارهٔ جانداران قابل انطباق‌اند و بس. هنگامی که آنها را بر چیزهای بی‌جان تطبیق کنند، به‌طرز استعاری و در معنایی مبهم به‌کارشان برده‌اند. باز، فیلسوفان طبیعی به کاربرد الفاظ کلی مجرد خوگرفته‌اند، و به‌وسوسهٔ این اندیشه گرفتار می‌آیند که الفاظ مجرد بر هستیهای پوشیدهٔ واقعی دلالت دارند. پاره‌ای نویسندگان بمثل از مکان مطلق سخن می‌گویند، گویی که مکان مطلق چیزی یا هستی متمایزی است. ولی چون به تحلیل روی آوریم، پی‌می‌بریم که «جز سلب یا نفی محض، یعنی هیچ محض، چیز دیگری مدلول این کلمات نیست.»[۳۶]

---

۳۴. *مبادی*، ۱، ۱۰۳؛ ۲، ص ۸۶.	۳۵. *دربارهٔ حرکت*، ۱؛ ٤، ص ۱۱.	۳۶. *دربارهٔ حرکت*، ۵۳؛ ٤، ص ۲٤.

به‌دیدهٔ بارکلی، باید «فرضیه‌های ریاضی را از طبایع چیزها بازشناسیم.»[۳۷] الفاظی مانند «نیرو»، «گرانی» و «جاذبه» دلیل بر هستیهای طبیعی (فیزیکی) یا مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نمی‌کنند؛ آنها «فرضیه‌های ریاضی‌اند.» «مثلاً جاذبه را نیوتن بیقین نه‌همچون کیفیت طبیعی یا جسمانی حقیقی بلکه به‌منزلهٔ فرضیه‌ای ریاضی به‌کار می‌برد. براستی لایب‌نیتس هنگامی که کوشش یا انگیزش عنصری را از نیروی رانش[۳۸] بازمی‌شناسد، تصدیق دارد که این هستیها بواقع در طبیعت پیدا نمی‌شوند، بلکه باید به یاری تجرید حاصلشان آورد.»[۳۹] بدون کاربرد مجردات و فرضیه‌های ریاضی، برای مکانیك پیشرفتی دست نمی‌دهد، و کاربرد آنها را توفیقشان، یعنی سودمندی عملیشان توجیه می‌کند. ولی سودمندی عملی یك تجرید ریاضی، ثابت نمی‌کند که این تجرید دال بر هستی طبیعی یا مابعدالطبیعی است. «مکانیك‌دان چون نیرو و فعل و جاذبه را در اجسام تخیل می‌کند، الفاظی مجرد و کلی را به‌کار می‌برد که برای نظریه‌ها و تقریرها و نیز برای محاسبات حرکت بسیار سودمندند، ولو اینکه جستجوی آنها در حقیقت چیزها و در اجسامِ واقعاً موجود جستجویی عبث است، درست مانند موهوماتی که هندسه‌دانان از راه تجرید ریاضی می‌سازند.»[۴۰]

یك دلیل عمدهٔ اینکه چرا مردم گرایش دارند که الفاظ مجرد بکار رفته در فیزیك آنان را گمراه کند آن است که می‌اندیشند فیزیکدان جویای علل فاعلیِ حقیقی پدیده‌هاست. بنابراین، آنان براین اندیشه می‌گرایند که کلمه‌ای مانند «گرانی» بر مابازا یا کیفیتی موجود دلالت دارد که علت فاعلی حقیقی برخی حرکات است و آنها را تبیین می‌کند. ولی «کار فیزیك یا مکانیك دادن علل فاعلی نیست....»[۴۱] یك دلیل گفتهٔ بارکلی البته آن است که به‌نظر او یگانه علل حقیقی، فاعلان ناجسمانی‌اند. این معنی در سخن زیر پیداست: «در فلسفهٔ طبیعی (فیزیکی) ما باید علتها و راه‌های حل پدیده‌ها را از روی مبادی مکانیکی بجوییم. بنابراین، از حیث فیزیکی تبیین یك چیز از راه تخصیص علت براستی کارگر و ناجسمانی آن انجام نمی‌گیرد بلکه به‌وسیلهٔ اثبات رابطه‌اش با مبادی مکانیکی روی می‌دهد، مانند *کنش و واکنش همیشه متضاد و برابرند*....»[۴۲] مراد از مبادی مکانیکی چیست؟ نخستین قوانین حرکت، «که به تجربه مدلل گردند، به استدلال و تعقل پرورده و کلی شوند... به‌تعبیر شایسته مبادی نام دارند، زیرا از آنها هم قضایای کلی مکانیکی هم تبیینهای جزئی پدیده‌ها سرچشمه می‌گیرند.»[۴۳] لذا دادن تبیین فیزیکی یك رویداد یعنی اینکه بازنماییم که چگونه می‌توان آن‌را از فرضیه‌ای بلندپایه استنتاج کرد. و تبیینهایی از این‌گونه با رفتار سروکار دارند

---

۳۷. *دربارهٔ حرکت*، ٦٦؛ ٤، ص ۲۸.

38. impetus

۳۹. *دربارهٔ حرکت*، ۱۷؛ ٤، ص ۱۵.
٤۰. *دربارهٔ حرکت*، ۳۹؛ ٤، ص ۲۰.
٤۱. *دربارهٔ حرکت*، ۳٥؛ ٤، ص ۱۹.
٤۲. *دربارهٔ حرکت*، ٦۹؛ ٤، ص ۲۹.
٤۳. *دربارهٔ حرکت*، ۳٦؛ ٤، ص ۲۰.

نه با وجود. در فلسفهٔ متافیزیکی، تبیین وجود پدیده‌ها از این راه دست می‌دهد که آن را از علت فاعلی حقیقی که ناجسمانی است استنتاج می‌کنند. فیزیکدان تا این اندازه با «علل» سروکار دارد که هرگاه می‌بیند که پدیدهٔ B همواره درپی پدیدهٔ A می‌آید و تا A از پیش نیامده است هرگز روی نمی‌دهد، از A به‌منزلهٔ علت و از B به‌مثابهٔ معلول سخن می‌گوید. ولی پدیده‌ها تصورات‌اند، و تصورات امکان ندارد که علل فاعلی کارگر باشند؛ و اگر از علل مقصود همین است، فیزیکدان دلمشغول آنها نیست.

پس دعوی بارکلی آن است که نظریهٔ تصورات و متافیزیك او آسیبی به علم نمی‌رساند، به‌شرط اینکه طبع‌علم فهم شود. متافیزیك را باید از فیزیك زدود، و این‌دو را نباید با هم مشتبه کرد. این زدودن، فیزیك را از غوامض و لفاظی مبهم می‌پالاید و ما را از گمراهی به‌دست کلمات وامی‌رهاند که هرچند سودمند باشند باری بر هستیها یا کیفیات واقعی هستیها دلالت ندارند. بارکلی در عین حال متافیزیك را بدین‌سبب از فیزیك نزدود تا متافیزیك را نابود کند. خواستش بیشتر آن بود که راه را سوی متافیزیك بنمایاند. زیرا همینکه بفهمیم علوم فیزیکی جویای علل فاعلی کارگرِ حقیقی پدیده‌ها نیستند، نه همان از تفسیر باطل کارکرد و معنای کلماتی چون گرانی و جاذبه بازخواهیم رست بلکه همچنین درپی آن برمی‌آییم که علت وجود پدیده‌ها را در جای دیگر بجوییم. بارکلی به‌شیوه‌ای پوزیتیویستی دربارهٔ فیزیك سخن می‌گفت؛ ولی در تهدلِ آرزو داشت که مردم را از این پنداشت ناراست درآورد که تبیین عِلّی بسنده‌ای از پدیده‌ها را می‌توان برحسب گرانی، جاذبه و جز آن به‌دست داد که دلالت بر هستیها یا کیفیات موجود نمی‌کنند بلکه از بهر سهولت در فرضیه‌هایی به‌کار می‌روند که توفیقشان در گروه‌بندی پدیده‌ها و استنتاج پدیده‌ها از مبادی معینی که رفتار اجسام را توصیف می‌کنند مایهٔ اعتبار آنهاست. و او دلش می‌خواست که مردم را از تفسیر باطل کارکرد علوم فیزیکی وارهاند زیرا می‌خواست برایشان بازنماید که تبیین‌های عِلّی حقیقیِ پدیده‌ها را تنها می‌توان در متافیزیك یافت که نسبت پدیده‌ها را با خدا محرز می‌دارد، همان خدایی که علت فاعلی حقیقی، ناجسمانی و فرجامین است. «تنها به یاری تأمل و تعقل می‌توان علل براستی کارگر را از تاریکی فروگیرنده‌شان بیرون آورد و تا اندازه‌ای آنها را شناخت. پرداختن به این علتها در مجال فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه است.»[44]

در این قسمت به فیزیك یا علم فیزیکی اشاره رفت که بارکلی آن‌را دربرگیرنده مکانیك می‌شمرد. ولی بارکلی در *دربارهٔ حرکت* فرق عجیبی میان فیزیك و مکانیك می‌گذارد. «در فیزیك، حس و تجربه که فقط به‌حد آثار یا معلولهای ظاهر می‌رسند فرمان می‌رانند؛ در مکانیك، مفاهیم مجرد ریاضیدانان در محل تصدیق‌اند.»[45] به‌سخن دیگر، فیزیك با توصیف پدیده‌ها و رفتارشان

---

٤٤. *دربارهٔ حرکت*، ٧٢؛ ٤، ص ٣٠. ٤٥. *دربارهٔ حرکت*، ٧١؛ ٤، ص ٣٠.

سروکار دارد، در حالیکه مکانیك دربرگیرندهٔ نظریه‌پردازی و فرضیه‌های تبیین‌گراست که ریاضیات را به‌کار می‌گیرند. دلیل آنکه چرا بارکلی قائل به این فرق می‌شود آن است که می‌خواهد امور واقع مشهود را از نظریه‌هایی که برای فهم یا تبیین این امور واقع ساخته می‌شوند بازشناسد. زیرا اگر این‌دو را ازهم بازنشناسیم، بر آن می‌گراییم که هستیهای پوشیده‌ای را مطابق با الفاظ مجرد «ریاضیدانان» مفروض گیریم. کلماتی نظیر «گرانی» یا «نیرو» برهستیهای مشاهده‌شدنی دلالت نمی‌کنند. لذا ما به این اندیشه می‌گراییم که ناچار باید هستیها یا کیفیات پوشیده‌ای مطابق با این الفاظ باشند. «اما اینکه کیفیت پوشیده چیست یا چگونه کیفیتی می‌تواند عمل کند یا کاری بکند، ما هیچ تصوری نداریم ـ براستی در تصورمان نمی‌گنجد.... آنچه خودش پوشیده است، تبیین‌گر هیچ‌چیز نیست.»[۴۶] و اگر بدقت تمیز بگذاریم میان آثار یا معلولهای مشهود و فرضیه‌هایی که برای تبیین آنها ساخته می‌شوند، بهتر می‌توانیم کارکرد الفاظ مجرد در این فرضیه‌ها را بفهمیم. «الفاظ را تا اندازه‌ای عادت معمول برای تلخیص کلام ابداع کرده است و تا اندازه آنها را به نیت آموختن تدبیر کرده‌اند.»[۴۷] ما هنگام استدلال دربارهٔ چیزهای محسوس، دربارهٔ اجسام جزئی استدلال می‌کنیم. ولی برای گزاره‌های کلی دربارهٔ اجسام جزئی به الفاظ مجرد نیازمندیم.

۴. وجود و ذات خدا

پس نزد بارکلی یك سامان طبیعت، یعنی دستگاهی از پدیده‌ها یا تصورات هست که ساختن علوم طبیعی را ممکن می‌گرداند. ولی، چنانکه هم‌اینك دیدیم، چشمداشت شناخت علت یا علل وجود پدیده‌ها از دانشمند، کار بیهوده‌ای است. و این سخن در دم می‌رساند که حجت بارکلی بر وجود خدا، حجتی پسینی و بدیلی از برهان عِلّی است. هنگامی که او در *شروح فلسفی* می‌گوید که «حجت‌آوردن بر وجود خدا از روی تصور او محال است و امکان ندارد که ما تصوری از خدا داشته باشیم،»[۴۸] بی‌گمان در وهلهٔ نخست به کاربرد فنی خودش از کلمهٔ «تصور» می‌اندیشد. زیرا هویداست که تصوری از خدا نتواند بود، چنانچه «خدا» به‌معنای وجودی روحانی باشد و «تصور» برای موضوع ادراك حسی به‌کار رود. و هنگامی که آلسیفرون از گفتن این معنی ناگزیر می‌شود که براهین مابعدالطبیعی او را مجاب نخواهند کرد، «مثلاً از آن‌گونه براهین که از تصور وجودی دارای کمال مطلق بیرون می‌کشند،»[۴۹] باید به‌یاد آوریم که آلسیفرون «خرده‌فیلسوف» و مدافع الحاد است. بااین‌همه بادلی آسوده می‌توان گفت که‌بارکلی برهان معروف به‌برهان هستی‌شناختی[۵۰] را

---

۴۶. *دربارهٔ حرکت*، ٤ و ٦؛ ٤، ص ۳۲. ۴۷. *دربارهٔ حرکت*، ۷؛ ٤، ص ۱۲. ۴۸. *شروح*، ۷۸۲؛ ۱، ص ۹٤.

۴۹. *آلسیفرون*، ٤، ۲؛ ۳، ص ۱٤۲.

50. ontological argument

به‌سانی که قدیس آنسلم[۵۱] و دکارت به شیوه‌های مختلف به‌کارش می‌برند نمی‌پذیرفت. دلیلی که او می‌آورد برهان عِلّی است و بر وجود محسوسات بنیاد دارد. و ویژگی برهان بارکلی بر وجود خدا کاربرد او از نظریه‌اش در باب «تصورات» است. اگر محسوسات تصورات‌اند، و اگر این تصورات به ذهنهای ما وابسته نیستند، ناچار باید به ذهنی جز ذهن خودمان ارجاعشان داد. «بر همگان بدیهی است که آن چیزهایی که کارهای طبیعت نامیده می‌شوند، یعنی بخش بیشتر تصورات یا احساسات مدرَك ما، نه فراآوردهٔ ارادهٔ آدمیان و نه بازبسته به آن است. بنابراین، روح دیگری علت پیدایی آنهاست، چرا که قیامشان به‌ذات خویش تناقض‌آمیز است.»[۵۲]

در سه گفت‌وشنود دلیل بر وجود خدا در این‌صورت موجز می‌آید: «*چیزهای محسوس بواقع وجود ندارند: و اگر وجود داشته باشند، بضرورت مدرَك به‌ذهنی نامتناهی‌اند: بنابراین ذهنی نامتناهی یا خدا* هست. این برای شما برهانی مستقیم و بی‌واسطه از روی مبدائی بسیار بدیهی بر هستی *خدا* به‌دست می‌دهد.»[۵۳] بارکلی در مسئلهٔ بی‌همتایی خدا به‌تفصیل وارد نمی‌شود؛ چنان می‌نماید که او کمابیش یکراست از گزارهٔ «چیزهای محسوس یا تصورات به‌ذهنهای ما وابسته نیستند» پیش می‌رود و نتیجه می‌گیرد که آنها به‌یك ذهن نامتناهی وابسته‌اند. او تقریباً فرض مسلم می‌انگارد که دستگاه و هماهنگی و زیبایی طبیعت نمودگار آنند که طبیعت پدیدآوردهٔ یك روح بی‌نهایت عالم و کامل یعنی خداست که همه‌چیز را به‌قدرت خود برپا نگاه می‌دارد. ما البته خدا را نمی‌بینیم. ولی تا جایی که سخن بر سر دیدن است، ارواح متناهی را نیز نمی‌بینیم. ما وجود روحی متناهی را از «یك مجموعهٔ متناهی و محدود تصورات» استنبط می‌کنیم، در حالی‌که «همه‌گاه و همه‌جا نشانه‌های هویدای خدا را ادراك می‌کنیم.»[۵۴]

عیبها و نقصانهای طبیعت، حجتی معتبر در ردّ این استنباط به‌شمار نمی‌روند. ضایع‌شدن ظاهری تخمها و رویانها، و تباهی عرضی و اتفاقی گیاهان و جانوران نابالیده، چنانچه آنها را بنابر معیارهای آدمی داوری کنیم، چه‌بسا از اداره و سازماندهی معیوب و اهمال‌کارانه حکایت کنند. اما «فراوانی پرشکوه چیزهای طبیعی را نباید بر سستی یا اسرافکاری فاعل فراآورنده‌شان حمل کرد، بلکه باید آنها را همچون برهانی بر سرشاری قدرتش پنداشت.»[۵۵] و بسیاری چیزها را که به‌سبب تاثیر رنج‌آورشان به‌دیده‌مان بد می‌نمایند می‌توان خوب دید چنانچه به چشم جزئی از کل دستگاه چیزها بر آنها نگریست. در *السیفرون* گوینده‌ای با این نام می‌گوید در حالی که ممکن است با چنین برهان راست‌نمایی دعوی داشت که شرّی اندك در آفرینش، خیر را نمایانتر جلوه‌گر می‌سازد، این مبدأ

---

۵۱. St. Anselm (۱۰۳۳-۱۱۰۹)؛ اسقف اعظم کنتربری، مجتهد مسیحی، و از بنیادگذاران فلسفهٔ مدرسی.ـم.

۵۲. *مبادی*، ۱، ۱٤٦؛ ۲، ص ۸-۱۰۷. ۵۳. *سه‌گفت‌وشنود*، ۲؛ ۲، ص ۲۱۲. ۵٤. *مبادی*، ۱، ۱٤۸؛ ۲، ص ۱۰۹. ۵۵. *مبادی*، ۱، ۱۵۲؛ ۲، ص ۱۱۱.

نمی‌تواند «آلایشــهایی چندان بزرگ و چندان ســیاه را تعلیل کند.... این معنی که بر زمین رذیلت چندان بسیار و فضیلت چندان کم است و قوانین مُلك خدا را رعایایش رعایت نمی‌کنند، چیزی اسـت که هرگز با خرد و نیکی برتر خـداوند برین سـازگار در نتواند آمد.»[٥٦] پاسـخ بارکلی بر این ایراد آن است که آلایشهای اخـلاقی نتیجـهٔ گزینش انسـان‌اند، و همچنین نباید دربارهٔ مقــام آدمیزادگان در گیتی غلو کنیم. «چنین می‌نماید که ما نه همان به‌وحی و الهام بلکـه به عقـل سـلیم و مشـاهده و استنباط از تشابه دیدنیها به این نتیجه می‌رسیم که رسته‌های بی‌شماری از موجودات عاقـل هسـتند که نیکبختی و کمالشان فراتر از بشر است.»[٥٧]

خطاست که از شرح مختصر بارکلی دربارهٔ دلیل بر وجـود خـدا نتیجـه بگیریم که فیلسـوفی که آن‌همه آماده بود تا تحلیلی انتقــادی را بر الفــاظی مانند «جـوهر مادی» به‌کار بندد نسـبت به دشواریهایی نابینا باشد که می‌توان هنگام تحلیل معنای الفـاظ محمول بر خــدا به‌آنهــا برخــورد. بدین‌سان او لُوسـیکْلِس[٥٨] را به چنین گفتاری وامی‌دارد: «پس باید بدانید که در بنیاد، هسـتی خـداً نکته‌ای در نفس خود کم‌اهمیت است و آدمی ممکن است این معنی را تصدیق بدارد بدون آنکـه چیز چندانی را واسپرده باشــد. نکتهٔ مهــم آن اســت که کلمهٔ خــدا را به کدام معنی باید فهمید.»[٥٩] لوسیکلس می‌گوید کسانی بر این عقیده رفته‌اند که الفاظی چون فرزانگی و نیکی چون محمول خدا قرار گیرند «باید در معنایی بکلی متفاوت از آنچه در عرف عام دلالت می‌کنند یا متفاوت از هرچـه که می‌توانیم از آن مفهومی یا تصوری حـاصل کنیم فهمیده شـوند.»[٦٠] بدین‌وجـه آنان می‌توانسـتند به ایرادهای گرفته بر حمل همچو صفاتی به خدا چنین پاسخ گویند که اسناد آن صفات را در هر معنای شناخته‌شان انکار می‌کردند. ولی این انکار همچند آن انکار بود که صفات اصلاً تعلق به خدا داشتند. «و بدین‌سان با انکار صفات خدا در واقع منکر وجــودش می‌شــدند، هرچند شــاید خــودشان آگاه نبودند.»[٦١] به‌عبارت دیگر، حکم به آنکه الفــاظ محمول به خــدا را باید به معنایی صــرفاً مبهــم و ایهام‌آمیز فهمید، مانند قـول به لاادری‌گری[٦٢] اسـت. آن کســان معنای کلمهٔ «خـــدا» را چندان با وصف و قید می‌کاستند که «چیزی جز نامی بدون معنایی پیوسته به آن بازنمی‌ماند.»[٦٣]

لوسیکلس می‌پندارد که عده‌ای از آبای کلیسا و فیلسوفان مدرسی به این دیدگاه لاادری[٦٤] قـائل بودند. ولی کْریتو[٦٥] با پوزش‌خواهی از اینکه نویسندگان ناپیراسـته و ناپسـندی چــون فیلســوفان

---

٥٦. *السیفرون*، ٤، ٢٣؛ ٣، ص ١٧٢. ٥٧. همان‌جا.

58. Lysicles

٥٩. *السیفرون*، ٤، ١٦؛ ٣، ص ١٦٣. ٦٠. *السیفرون*، ٤، ١٧؛ ٣، ص ١٦٤. ٦١. همان‌جا.

62. agnosticism

٦٣. همان‌جا.

64. agnostic 65. Crito

مدرسی را به انجمن نیکان آورده است، شرح تاریخی مجملی از آیین حمل قیاسی[۶۶] می‌دهد و در آن نشان می‌دهد که دیدگاه مدرسیانی مانند قدیس توماس آکویناس و سُوارِس[۶۷] با دیدگاه دیونوسیوس دروغین[۶۸] یکسان نبود. این مدرسیان منکر نبودند که مثلاً شناخت را می‌توان به‌معنایی درست و شایسته به خدا حمل کرد، بلکه فقط منکر بودند که ما می‌توانیم نقصهای شناخت را چنانکه در آفریدگان می‌بینیم به وجه درست و شایسته به خدا حمل کنیم. مثلاً هنگامی که سوارس می‌گوید که«می‌گویند شناخت به‌تعبیر درست در خدا نیست، باید شناخت‌را به‌معنایی که حاوی‌نقص است فهمید، مانند شناخت تعقلی[۶۹].... ولی او به تصریح تصدیق می‌کند که شناختی که به‌طور کلی فهم بدیهی و روشنِ همهٔ حقیقت به‌شمار آید در خدا هست، و این نکته را هیچ فیلسوف باوردارنده به خدا هرگز انکار نکرده است.»[۷۰] به‌همان‌سان، هنگامی که مدرسیان می‌گفتند که نباید فرض کرد که خدا به‌همان معنایی وجود دارد که افریدگان وجود دارند، مرادشان آن بود که خدا «به‌طرزی والاتر و کاملتر» وجود دارد.[۷۱]

این سخنان دیدگاه خود بارکلی را بازمی‌نمایند. از یك‌سو، الفاظی که نخست محمول آفریدگان و سپس محمول خدا قرار می‌گیرند، باید «به‌معنایی شایسته و درست،... یا در تداول حقیقی و صوری کلمات به‌او حمل شوند. وگرنه بدیهی است که پی می‌بریم که هر قیاس صوری که برای اثبات ان صفات یا (که توفیری نمی‌کند) اثبات هستی خدا می‌آوریم مشتمل بر چهار حد است، و لذا به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم.»[۷۲] از سوی دیگر، الفاظ محمول به خدا را نمی‌توان به همان طرز یا درجهٔ ناقصی حمل کرد که بدان محمول آفریدگان قرار می‌گیرند. بارکلی حجت می‌انگیخت که مفهوم من از خدا به این‌گونه حاصل می‌آید که به مراقبه در نفسم می‌پردازم، «توانهایش را فزونی می‌بخشم و نقصانهایش را از میان برمی‌دارم.»[۷۳] من خدا را بر وفق مفهوم روح که به مدد مراقبهٔ نفسانی حاصل می‌آورم تصور می‌کنم. مفهوم در ذات خود بر یك حال می‌ماند، هرچند هنگام تصور کردن خدا محدودیتها و نقصانهای پیوسته به مفهوم روح متناهی بدان حال را از میان برمی‌دارم.

نمی‌توان گفت که بارکلی تحلیل معنای الفاظ محمول به خدا را فراتر از حدی برد که فیلسوفان

---

66. analogical predication

۶۷. Francisco Suárez (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، حکیم لاهوتی و فیلسوف مدرسی اسپانیایی.ـــم.

۶۸. Pseudo-Dionysius، نویسنده‌ای ناشناس (حـ ۵۰۰ بم)، که در قرون وسطی او را با دیونوسیوس آریوپاگوسی (Dionysius the Areopagite دانشمندی که به‌وسیلهٔ پولس حواری به مسیحیت گرویده بود) یکسان می‌شمردند. تصانیف دیونوسیوس دروغین درباب عرفان و الهیات نظری تاثیر بسیار در متفکران قرون وسطی نهاد.ـــم.

69. discursive knowledge

۷۰. *السیفرون*، ۴، ۲۰؛ ۳، ص ۹-۱۶۳. ۷۱. همان‌جا. ۷۲. *السیفرون*، ۴، ۲۲؛ ۳، ۱۷۱. ۷۳. سه گفتوشنود، ۳؛ ۲، ص ۲-۲۳۱.

مدرسی برده بودند. او همچنین این اشکال ممکن را چندان یا هیچ بەدیده نگرفت که در فراگرد حذف نقصانها، ما محتوای توصیف‌پذیر و مثبت لفظ موردنظر را نیز حذف می‌کنیم. لیکن او البته می‌فهمید که مسئله‌ای در پیوند با معنای الفاظ محمول به خدا هست. و در زمرهٔ فیلسوفان بلندپایهٔ نوینی که بیرون سنت مدرسی جای می‌گرفتند، او از اندك کسانی بود که اعتنای جدی به مسئله نمود. قیاس تمثیل در این زمینه را فیلسوفان غیرمدرسی هیچ به لحاظ نمی‌آوردند. و این یك دلیل آن است که چرا امروزه بحث در مسئله از سوی فیلسوفان تحلیلی غالباً در دیدهٔ مؤمنان یکسره ویرانگر می‌نماید. البته گاهی ویرانگر بوده است. اما همچنین باید فهمید که این بحث بازنمای احیای مسئله‌ای است که مدرسیان و نیز بارکلی دلمشغولش بودند، ولی اکثر فیلسوفان نامدارتر نوین هیچ به آن نپرداختند.

۵. نسبت چیزهای محسوس با خود ما و با خدا

بارکلی بسا از چیزهای محسوس چنان سخن می‌گوید که انگاری آنها درون ذهنهای ما هستند. بدین‌سان می‌خوانیم که خدا «این تصورات را در ذهنهای ما برمی‌انگیزد،»[۷۴] و اینکه تصورات «بر حواس منطبع‌اند.»[۷۵] این سخنان می‌رسانند که جهان مدام در حال نوگشتگی یا بهتر بگوییم در حال بازآفریدگی است. «ذهنی هست که هردم با همهٔ انطباعات محسوسی که ادراك می‌کنیم بر من اثر می‌نهد.»[۷۶] باز، اگرچه فرضیهٔ مابعدالطبیعی دیدن همه‌چیز در خدا را باید مطرود شمرد، «این زبان بصری معادل آفرینش مداومی است که بر فعل بی‌واسطهٔ قدرت و عنایت دلالت می‌کند.»[۷۷] و سخن بارکلی را می‌شنویم دربارهٔ «فراآمدن و بازفراآمدن آنی علایم بسیار، که‌به‌هم می‌آمیزند، از هم می‌پاشند، از حال خود می‌گردند، گونه‌گون می‌شوند، و بر غرضهای گوناگون بی‌پایانی انطباق می‌پذیرند....»[۷۸] همچنین، به‌طوری که پیشتر آوردیم، به کنایه می‌گوید به شمارهٔ ذهنهای دریابنده، جهانهای خصوصی هستند. و براستی بارکلی تصدیق دارد که مادام که در تداول عامیانهٔ کلمهٔ «همان» می‌توان گفت که ما همان اشیا را ادراك می‌کنیم، به سخن دقیق چنین نمی‌کنیم، همان‌طور که فردی همان شیئی را که لمس می‌کند نمی‌بیند یا همان شیئی را که با میکروسکپ ادراك می‌کند با چشم غیرمسلح ادراك نمی‌کند.[۷۹]

ولی بارکلی همچنین از محسوسات یا تصورات چنان سخن می‌گوید که پنداری در ذهن خدا موجودند. چیزهای طبیعی به‌همان نحوی به من وابسته نیستند که صورت مخیل اسب شاخدار

---

۷۴. مبادی، ۱، ۵۷: ۲، ص ٦٥. ۷۵. مبادی، ۱، ۹۰: ۲، ص ۸۰: بسنجید با مبادی، ۱، ۱: ص ٤۱.
۷٦. سه‌گفت‌وشنود، ۲: ۲، ص ۲۱۵. ۷۷. *السیفرون*، ٤، ۱٤: ۳، ص ۱۵۹. ۷۸. همان، ص ۱۵۹-۱٦۰.
۷۹. سه گفت‌وشنود، ۳: ۲، ص ۷-۲٤۵.

وابسته به من است. اما از آنجا که تصورات‌اند، ممکن نیست که قیامشان به ذات خویش باشد. بنابراین، «ناچار ذهن دیگری هست که در آن وجود دارند.»[80] باز، «آدمیان معمولاً باور دارند که همه‌چیز معلوم یا مدرَک خداست زیرا هستی خدا را باور می‌دارند، در حالی که من از سوی دیگر هستی خدا را بی‌واسطه و به حکم ضرورت استنتاج می‌کنم، زیرا همهٔ محسوسات باید به ادراک او درآیند.»[81] بارکلی نمی‌خواست که هرگونه بیرونْ بودگی (خارجیت)[82] محسوسات را انکار کند؛ و می‌خواست معنایی به این گزاره بدهد که چیزها هنگامی که روحی متناهی ادراکشان نمی‌کند وجود دارند. یعنی، می‌خواست به‌گزارهٔ «اسب هنگامی که کسی ادراکش نمی‌کند در آخور هست» معنایی فراتر از این معنی بدهد که عبارت است از گفتن آنکه این گزاره همچند چنان گزاره است که هرکسی که وارد آخور شود تجربه‌ای را که دیدن اسب می‌نامیم خواهد یا تواند داشت. و او می‌تواند این معنای فراتر را تنها با این قول بدهد که خدا همیشه اسب را ادراک می‌کند، حتی هنگامی که روحی متناهی چنین نکند. «هنگامی که من وجودی بیرون از ذهن را بر محسوسات انکار می‌کنم، مرادم نه ذهن خودم به وجه خاص بلکه همهٔ ذهنهاست. واضح است که محسوسات وجودی بیرون ذهن من دارند چرا که به‌تجربه می‌بینم که مستقل از آن‌اند. بنابراین در فواصل بین زمانی که من محسوسات را ادراک می‌کنم، ذهن دیگری هست که محسوسات در آن وجود دارند.... و چون همین سخن دربارهٔ همهٔ دیگر ارواح آفریدهٔ متناهی راست می‌آید، بناچار چنین برمی‌آید که ذهن همه‌جا *حاضر* و *جاویدانی* هست که همهٔ چیزها را می‌شناسد و می‌فهمد، و آنها را به چنان شیوه و بنابر چنان قواعدی به دیدهٔ ما جلوه‌گر می‌سازد که خود مقرر داشته است و ما از آنها به لفظ *قوانین طبیعی* تعبیر می‌کنیم.»[83]

در نگاه اول، ما دست‌کم با دو نظر متباین روبروییم که در آنها گزارهٔ وجود داشتن عبارت است از ادراک کردن یا مدرَک شدن، معانی مختلف به خود می‌گیرد. بنابر نظر نخستین، ادراک کردن به ذهن شناسندهٔ متناهی اشاره دارد، و مدرَک‌شدن یعنی به ادراک این ذهن شناسنده درآمدن. بنابر نظر دوم، ادراک کردن به خدا راجع است و مدرَک شدن یعنی به ادراک خدا درآمدن. ولی بارکلی می‌کوشد تا به میانجی تمایزی میان وجود جاویدان و نسبی، این دو نظر را با هم سازش دهد. «همهٔ اشیا جاودانه شناختهٔ خدایند، یا وجودی جاویدان در ذهن او دارند که هر دو معنی یکی است. ولی هنگامی که چیزهای پیشتر ادراک‌ناپذیر بر آفریدگان، به‌فرمان خدا بر آنان ادراک‌پذیر می‌گردند سپس می‌گوییم چیزها به‌لحاظ ذهنهای آفریده آغاز به وجودی نسبی می‌نهند.»[84] بنابراین، چیزهای محسوس در ذهن خدا

---

۸۰. *سه گفت‌وشنود*، ۲؛ ۲، ص ۲۱۲. ۸۱. همان جا.

82. exteriority

۸۳. *سه گفت‌وشنود*، ۳؛ ۲، ص ۱-۲۳۰. ۸۴. همان، ص ۲۵۲.

وجودشان «جاویدان و مانند نمونه‌های آغازین[۸۵]» است و در ذهنهای آفریده وجودشان «طبیعی یا به‌منزلهٔ نسخه‌ها یا نمودگارهایی[۸۶] از نمونه‌های آغازین» است.[۸۷] آفرینش هنگامی روی می‌دهد که تصورات، وجودی «نمودگاری»[۸۸] بپذیرند.

این تمایز، بارکلی را در این گفته موجه می‌سازد که او نظریهٔ مالبرانش دربارهٔ رؤیت تصورات در خدا[۸۹] را باور ندارد. زیرا آنچه ادراک می‌کنیم تصوراتی دارای وجودی نسبی یا نمودگاری هستند. این تصورات هنگامی هست می‌شوند که خدا آنها را در ذهن ما منطبع کند. و بدین منوال آنها از تصوراتی که حضور جاویدان در ذهن خدا دارند ممتازند. ولی سپس گویا چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم از تصورات مدرَکمان به منزلهٔ تصوراتی موجود در ذهن خدا سخن گوییم آن‌گاه که ادراکشان نمی‌کنیم. زیرا آنها با تصوراتی که در ذهن خدا حاضرند یکسان نیستند. اگر یکسان می‌بودند، برای بارکلی گریختن از قبول نظریهٔ رؤیت چیزها در خدا بسیار دشوار بود، یعنی نظریه‌ای که او به تأکید ردّش می‌کند.

می‌توان گفت که این تمیز را نباید تا حد چنین فرضی کشاند که بارکلی دسته‌های انبوهی از تصورات را مسلم می‌انگاشت؛ یك دسته برای هر انسان مدرِك، و همهٔ این دسته‌ها دارای وجود نمودگاری‌اند، و یك دسته در ذهن الهی و دارای وجود مثالی[۹۰]. می‌توان گفت که مراد بارکلی صرفاً آن است که همان چیزهای محسوس که چون به ادراك ذهنی متناهی درآیند وجودی نمودگاری یا طبیعی دارند، هنگامی که به ادراك خدا درآیند دارای وجود مثالی‌اند. به هر تقدیر، بارکلی دربارهٔ اشیائی که جاودانه شناختهٔ خدایند و وجودی جاویدان در ذهن او دارند به تصریح می‌گوید که بر آفریدگان ادراك‌پذیر می‌گردند و بدین‌گونه به وجود نسبی آغاز می‌کنند.[۹۱]

راستی که بارکلی البته به این شیوه سخن می‌گوید و من نمی‌خواهم در این امر چون و چرا کنم. ولی به‌نظرم محل سؤال می‌آید که آیا این شیوه با دیگر شیوه‌های سخنش سازوار است. اگر ما اشیای موجود در ذهن خدا را ادراك کنیم، دارای چنان رؤیت چیزها در خداییم که به‌زعم بارکلی از آن بهره‌مند نیستیم. لیکن اگر محسوسات، احساسات مایند یا اگر تصوراتی هستند که خدا در ما منطبعشان کرده است، احتمالاً باید از تصورات موجود در خدا متمایز باشند.

البته هدف بنیادی بارکلی بازنمودن این نکته است که محسوسات وجودی *مطلق* به استقلال از ذهن ندارند، و بدین‌وجه می‌خواهد زمین را از زیر پای ماده‌باوران و ملحدان خالی کند. و این‌کار برای او مستلزم آن است که از دست اسطقس مادی لاك همچون فرضیه‌ای بیهوده و براستی

---

85. archetypes 86. ectypes

۸۷. همان، ص ۲۵٤.

88. ectypal 89. vision of ideas in God 90. archetypal

۹۱. همان، ص ۲۵۲.

فهم‌ناپذیر وارهد و مبرهن بدارد که محسوسات، تصـورات‌اند. سپس دو دیدگاه پیدا می‌آیند. اول اینکه محسوسات تصـوراتی در ذهنهـای متناهی‌اند، نه به آن معنی که ذهنهـایی متناهی آنهـا را خودسرانه ساخته باشند بلکه به این معنی که فعالیت درنگ‌ناپذیر خـدا آنهـا را بر ذهنهـای متناهی منطبع یا عرضه کرده است. بنابراین، گفتن آنکه اسب در آخور هست آنگاه که کسی آنجـا برای ادراک کردنش نباشد، صرفاً برابر گفتن این است که اگر، بر فرض شـرایط لازم، کسی بنا بود وارد آخور بشود خدا تصورات معینی را بر ذهنش منطبع می‌کرد. و این نحوه‌ای مابعدالطبیعی است برای گفتن آنکه گزارهٔ اسب در آخور هست هنگـامی که کسی آنجـا برای ادراکش نیسـت، چنین معنی می‌دهد که اگر کسی بنا بود وارد آخور بشود، آنگاه، برفرض شـرایط لازم، دارای تجـربه‌ای خـواهد بود که ما دیدن اسب می‌خوانیم. ولی این دیدگاه گویا دشواریهایی را به‌لحاظ وجود جهان محسوس قبل از پیدایش انسـان پیش می‌آورد. از این‌رو بارکلی دیدگاه دومی را ارائـه می‌دهد که بنابر آن، تصورات (محسـوسات) همیشـه به ادراک خـدا درمی‌آیند. ولی این گفته بدان معنی نتواند بود که محسوسات از آن جهت به ادراک خدا درمی‌آیند که وجود دارند. زیرا آنگاه از ذهن استقلال می‌یافتند. آنها باید وجود داشته باشند زیرا خدا ادراکشان می‌کند. و این یعنی آنهـا باید تصوراتی در ذهن خـدا باشند. اما بارکلی نمی‌خواهد بگوید که ما از رؤیت چیزها در خـدا برخورداریم. لذا تمیز میان وجود نمودگاری یا طبیعی و وجود مثالی را پیش می‌کشـد و به نظریهٔ دیرین «تصـورات الهـی» توسـل می‌جوید. ولی در این مورد محسوسات، به منزلهٔ تصورات ما، متمایز از تصوراتی هستند که در ذهن الهی وجود مثالی‌دارند. پس‌درست‌نیست که بگوییم‌اسـب‌هنگـامی که‌مدرک‌روحـی‌متناهی‌نیسـت‌در آخور هست زیرا خدا ادراکش می‌کند. زیرا خدا تصورات مرا هنگامی که من آنهـا را ندارم ندارد. من پروایی ندارم که به قطع و جزم بگویم که این شـیوه‌های گوناگون گفتار را نمی‌توان به هم سـازش داد. بلکه به نظرم چنین می‌نماید که سازش دادنشان بسیار دشوار است.

گاه می‌گویند که ابطال نظر بارکلی از آن‌رو دشـوار اسـت که مشکـل می‌توان باز نمود که خـدا به‌نحـوی که او وصـف می‌کند عمل نمی‌کند، یعنی منطبع کردن تصـورات بر ذهنهـای ما یا عرضه‌کردنشان بر ما. ولی کسانی که چنین می‌گویند ازیاد می‌برند که آنان وجـود خـدا را پیشـاپیش مفروض می‌گیرند، در حالی که بارکلی از «وجود عبارت است از مدرَک‌شدن» به وجود خدا اسـتدلال می‌کند. او خـداباوری را پیشـاپیش مفـروض نمی‌گیرد و آن را برای اثبات پدیده باوری به‌کار نمی‌برد: او از راه معکوس پیش می‌رود و قائل است که پدیده‌باوری، خـداباوری را ایجـاب می‌کند. این دیدگاهی است که فیلسوفانی که در تجربه‌باوری بارکلی به او اقتدا جستند و پرورشش دادند، در آن شریک نبودند. ولی از این مسئله که بگذریم، خـود پدیده‌باوری بارکلی گویا دربردارندهٔ دو عنصـر است. نخسـت این نظر که می‌گوید چیزهای محسـوس صـرفاً همان‌اند که ادراکشـان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند. این همان است که می‌توان عنصر عقل سلیم بخوانیم تا جایی

که انسان متعارف هرگز به اسطقس مادی بی‌جنبش، نامتغیر و ناشناختنی لاك نیندیشد. (طرد اسطقس مادی لاك البته طرد جوهر را به هر معنی واجب نمی‌آورد.) دوم این نظر که محسوسات، تصورات‌اند. و تا جایی که این نظر را نتوان به این تصمیم به استعمال کلمه به نحو نامتداول تحویل کرد، نمی‌توان گفت که بازنمای نظر انسان متعارف است، حال بارکلی هرچه خواهد بگوید. محل سؤال است که آیا این دو عنصر همچنان که بارکلی می‌اندیشید جدایی‌ناپذیرند.

سرانجام، موضوعی هست که باید در این قسمت به‌اختصار بیاورم. گاهی گفته‌اند که بارکلی به این مرحله رسید که «وجود داشتن عبارت است از مفهوم شدن» (esse est concipi) را به‌جای «وجود داشتن عبارت است از مدرَك شدن» (esse est percipi) نشاند و بدین‌سان از تجربه‌باوری به‌سوی عقل‌باوری راه سپرد. و مبنای عمدهٔ این دعوی را چند گفتهٔ آمده در سیریس می‌سازند، آنجا که بارکلی حواس را در مقایسه با عقل کم‌ارج جلوه می‌دهد. می‌گوید: «ما هنگامی چیزی را می‌شناسیم که آن‌را بفهمیم؛ و هنگامی آن‌را می‌فهمیم که بتوانیم تفسیر کنیم یا بگوییم که مدلولش چیست. به‌سخن دقیق، حس چیزی را نمی‌شناسد. ما براستی اصوات را به شنوایی و حروف را به بینایی ادراك می‌کنیم؛ ولی بنابر آن نمی‌توان گفت که آنها را فهم می‌کنیم.»[۹۲] و او «فیلسوفان دکارتی مشرب و اصحابشان را که احساس را حالتی از تفکر می‌شمرند» می‌نکوهد.[۹۳]

البته راست می‌نماید که در سیریس می‌توان تأثیری افلاطونی را در کار دید که بارها به سخنانی خوار شمرنده دربارهٔ ارزشِ شناختی[۹۴] احساس تنها راه می‌برد. و همچنین راست می‌نماید که بارکلی مشکلی در این گفته که خدا چیزها را «ادراك می‌کند» می‌دید. او در اشاره به تصور نیوتن از مکان به حیث مرکزِ حواس الهی، می‌گوید که «هیچ حس یا مرکز حواس، یا چیزی مانند حس یا مرکز حواس در خدا نیست. حس متضمن انطباعی از سوی موجودی دیگر است، و بر وابستگی در نفس دارنده‌اش دلالت می‌کند. حس، انفعال است؛ و انفعالات متضمن نقصان‌اند. خدا همه‌چیز را در مقام ذهن یا عقل محض می‌شناسد؛ ولی چیزی را به‌حس نمی‌شناسد، نه در یك مرکز حواس نه به میانجی آن. بنابراین فرض هرگونه مرکز حواس — خواه مکانی خواه جز آن — در خدا فرضی سخت ناصواب است و به پنداشتهایی باطل دربارهٔ ذات او می‌انجامد.»[۹۵] اما با آنکه بخشهای فلسفی سیریس (بیشتر این تصنیف غریب با محاسن آب قطران سروکار دارد) نشانگر حال و هوایی متفاوت از حال و هوای مصنفات پیشتر بارکلی است، محل تردید است که نمودار تغییر نظری چندان بنیادی که برخی گفته‌اند باشد. ممکن است بر تمایز بین احساس و فکر در سیریس تکیه

---

۹۲. سیریس، ۲۵۳؛ ۵، ص ۱۲۰. ۹۳. سیریس، ۲۶۶؛ ۵، ص ۱۲۵.

94. cognitive

۹۵. سیریس، ۲۸۹؛ ۵، ص ۵-۱۳٤.

شده باشد، ولی این تمایز در ضمن نوشته‌های پیشتر بارکلی مضمر بود. چنانکه دیدیم، او بر تمایز میان مشاهدهٔ پدیده‌ها و استدلال یا نظریه‌پردازی دربارهٔ پدیده‌ها اصرار می‌ورزید. باز، بارکلی پیش از این در سه گفت‌وشنود به‌عبارت صریح گفته بود که «خدا که متأثر از هیچ موجود بیرونی نیست و مانند ما چیزی را به حس ادراك نمی‌کند... امکان ندارد که از هیچ احساسی تأثیر پذیرد.»[96] خدا همه چیز را می‌شناسد یا می‌فهمد، ولی نه به حس. از این‌رو من فکر نمی‌کنم که سخنی درست باشد که سیریس دگرگونی بنیادینی را در فلسفهٔ بارکلی باز می‌نماید. بیشینه آنکه اگر او رشته‌های فکری معینی را دنبال کرده و پرورده بود، یعنی رشته‌های فکریی که در مصنفات پیشتر مضمر بودند، روایت متفاوتی از فلسفه‌اش ممکن بود فرا آید که در آن، مثلاً، دشواریهای برخیزنده از سخن دربارهٔ ادراك چیزها به توسط خدا و «تصورات» موجود در ذهن خدا هنگامی که ما آنها را ادراك نمی‌کنیم، از میان برمی‌خاستند.

۶. علیت

دیدیم که بارکلی تا جایی که سخن بر سر فعالیت چیزهای محسوس است، تحلیلی تجربه‌باورانه یا پدیده‌باورانه از نسبت عِلّی به‌دست می‌دهد. بواقع هرگز نمی‌توان دربارهٔ چیزهای محسوس به‌وجه درست به‌منزلهٔ علل فعال سخن گفت. اگر B به‌طور منظم چنان در پی A بیاید که، بر فرض حضور A، B درپی بیاید و در غیاب A، B روی ندهد، می‌گوییم A علت است و B معلول. ولی این بدان‌معنی نیست که A به‌طور فاعلی در فراآوردن B عمل می‌کند. B بروفق تقدیر و تدبیر[97] خدا به‌دنبال A می‌آید. تصورات از آن‌رو که تصورات‌اند منفعل‌اند و نمی‌توانند به‌تعبیر درست علیت فاعلی را اِعمال کنند. رخ‌دادن A نشانهٔ رخ‌دادن آیندهٔ B است. «رابطهٔ تصورات متضمن نسبت *علت* و *معلول* نیست، بلکه فقط متضمن نسبت نشانه یا *دلیل* با چیز *مدلول* است. آتشی که می‌بینم علت رنجی که با نزدیك‌رفتن به آن می‌کشم نیست، بلکه نشانه‌ای است که پیشاپیش مرا بر آن می‌آگاهاند.»[98]

پس، همچنان‌که می‌توان چشم داشت، تا جایی که سخن بر سر محسوسات است، دو عنصر در تحلیل بارکلی از نسبت عِلّی هستند. نخست عنصر تجربه‌باورانه هست. همهٔ آنچه ما مشاهده می‌کنیم توالی منظم است. دوم عنصر مابعدالطبیعی هست. A علامت پیشگوی[99] خداداد B است؛

---

۹۶. سه گفت‌وشنود، ۳؛ ۲، ص ۲۴۱.

97. disposition

۹۸. مبادی، ۱، ۶۵؛ ۲، ص ۶۹.

99. prophetic sign

و دستگاه طبیعت سراسر دستگاه علایم است، زبان بصری الهی است که با ذهنهای ما سخن از خدا می‌راند. افزون بر این، چنان نیست که خدا در آغاز دستگاهی را به‌پا داشت و سپس آن‌را وانهاد، مانند صنعتگری که ساعتی را وامی‌نهد، تا از آن پس به‌خودی خود تا مدتی کار کند. ولی این *زبان بصری* تنها به‌کار اثبات آفریدگار نمی‌آید بلکه هستی فرمانروایی با عنایت را مبرهن می‌دارد....»[۱۰۰] خدا پیداآورندهٔ یکایک علایم است: او همواره فعال است، همواره به میانجی علایم با ارواح متناهی سخن می‌گوید. شاید پی‌بردنش چندان آسان نباشد که خدا چرا باید به این شیوه عمل کند. زیرا علایم بصری فقط به کار ارواح دارای جسم توانند آمد؛ و خود اجسام، بنابر مبادی بارکلی، عبارت‌اند از مجموعه‌ای تصورات و لذا علایم بصری. ولی این مشکل از میان برنمی‌خیزد.

در گفت‌وشنود سوم هیلاس خرده می‌گیرد که اگر خدا صانع بی‌واسطهٔ همهٔ رویدادهای طبیعت است، پس صانع گناه و بزه است. ولی فیلونوس به این اشکال پاسخ می‌دهد که: «من هیچ‌جا نگفته‌ام که خدا یگانه فاعلی است که حرکات اجسام را فرامی‌آورد.»[۱۰۱] ارواح آدمی، علل فاعلیِ براستی کارگرند. وانگهی، گناه در فعل جسمانی نیست «بلکه در انحراف درونی اراده از قوانین عقل و دین است.»[۱۰۲] فعل جسمانی ارتکاب قتل ممکن است به فعل جسمانی اعدام بزهکار مانند باشد؛ ولی از دیدگاه اخلاقی، این دو فعل ناهمانندند. جایی که گناه یا تباهی اخلاقی هست، اراده از قانون اخلاقی روی‌گردانده است و مسئول این کار را باید فاعل انسانی دانست.

بارکلی نمی‌گوید که علیت جز توالی منظم نیست. آنچه می‌گوید این است که تنها ارواح علل فاعلیِ براستی کارگرند. همچنین نمی‌گوید که خدا یگانه علت راستین است. آنچه می‌گوید آن است که یگانه علل براستی کارگر، ارواح‌اند. چنانکه بارها نزد بارکلی می‌بینیم، تجربه‌باوری و مابعدالطبیعه به‌هم آمیخته‌اند.

۷. بارکلی و فیلسوفان دیگر

میان فیلسوفان آغاز روزگار نو در برّ اروپا، کسی که بطبع چشم می‌داریم که بارکلی بیش از همه به‌او همدلی بنماید مالبرانش است. ولی اگرچه بارکلی آرای مالبرانش را مطالعه کرده و، باید فرض کرد که، از او درس آموخته بود، سخت می‌کوشید تا میان فلسفهٔ خودش و فلسفهٔ اوراتواری[۱۰۳] فرانسوی خط ممیز واضحی بکشد. او چندین‌بار در یادداشتهایش مخالفت خود را با مالبرانش بیان می‌کند. برای نمونه، «او (مالبرانش) به‌وجود اجسام شك دارد. من در این باب هیچ شك ندارم.»[۱۰٤]

---

۱۰۰. *السیفرون*، ٤، ١٤؛ ٣، ص ١٦٠. ۱۰۱. *سه گفت‌وشنود*، ٣؛ ٢، ص ٢٣٧. ۱۰۲. همان جا.

۱۰۳. Oratorien، عضو انجمن دینی و فرهنگی Oratoire که به‌سال ١٦١١ در پاریس بنیاد گرفت و دانشوران نامداری از جمله مالبرانش را در دامن خود پرورد.ــم. ۱۰٤. شروح، ٨٠٠؛ ١، ص ٩٦.

باز، دربارهٔ اوکازیونالیسم[۱۰۵] مالبرانش می‌گوید: «ما خودمان پاهایمان را می‌جنبانیم. ماییم که جنبش آنها را اراده می‌کنیم. اختلاف من با مالبرانش در همین‌جاست.»[۱۰۶] و در سه‌گفت‌وشنود به‌تفصیل دربارهٔ دوری فلسفهٔ خودش از «وجد و حال» فیلسوف فرانسوی سخن می‌گوید. «او فلسفه‌اش را به‌روی مجردترین تصورات کلی که من یکسره مردودشان می‌دانم بنا می‌سازد. او قائل به جهان جاویدان مطلقی است که من انکارش می‌کنم. او بر این عقیده است که ما را حواسمان می‌فریبند و ما طبایع واقعی یا صورتها و شکلهای حقیقی هستی ممتد را نمی‌شناسیم و من به خلاف عقیدهٔ او باور دارم. چندان‌که روی‌هم‌رفته هیچ مبادیی در بنیاد مخالفتر از مبادی من و او نیست.»[۱۰۷] بارکلی البته از مقایسه‌هایی که میان نوشته‌های او و نوشته‌های مالبرانش، بویژه به‌لحاظ نظریهٔ مالبرانش دربارهٔ رؤیت همه‌چیز در خدا[۱۰۸]، گاهی انجام می‌گرفت و سببش فهم‌پذیر بود، نیك مطلع بود. و این مقایسه‌ها مایهٔ رنجش او می‌شد. در این فاصلهٔ زمانی، فهم این رنجش کمی دشوار است، حتی اگر این واقعیت را منظور بداریم که بارکلی در ذهن خودش خویشتن را از آغاز از مالبرانش گسسته بود. اما او آشکارا مالبرانش را کسی اهل وجد و حال می‌شمرد که به احتجاج فلسفی دقیق کم‌توجه می‌نمود. بدین‌سان هنگام بحث در وجود ماده می‌گوید که «نزد مالبرانش کتاب مقدس و امکان، یگانه براهین‌اند. به اینها چیزی را بیفزایید که او گرایش شدید به چنین شیوهٔ اندیشیدن می‌نامد.»[۱۰۹] به‌گمان بارکلی، مالبرانش در بند آن نبود که آدمیان را از مابعدالطبیعه به عقل سلیم بازخواند؛ و تصورات مجرد و کلی ادعایی را زیاده به‌کار می‌گرفت. لیکن هرچند نگرش انتقادی بارکلی به فیلسوف اوراتواری بی‌گمان صادقانه و مبین عقیدهٔ صافیش بود، پروایش به گسستن خودش از مالبرانش حکایت از آن دارد که او می‌دید مقایسهٔ بین او و مالبرانش یکسره بی‌دلیل نیست.

بارکلی فلسفهٔ دکارت را با مذاق خود سازگار نمی‌یافت، و مکرر از آن انتقاد می‌کرد. با اشاره به نظر دکارت بر اینکه ما به‌وجود اجسام یقین بی‌واسطه نداریم، بانگ برمی‌آورد: «چه مزاحی که

---

۱۰۵. occasionalism یا نظریهٔ کسب؛ آیینی پیش نهادهٔ مالبرانش که می‌کوشد تا شکاف موجود در تفکر کارتزین دربارهٔ مسئلهٔ ذهن-بدن را پر کند. چگونه ذهن و بدن، که بنابر فرض دو جوهر بکلی متمایزند، می‌توانند به وجهی عِلّی در هم‌تاثیر متقابل داشته باشند؟ اوکازیونالیستها منکر امکان چنین تاثیر متقابل‌اند. پس چگونه بازوی من آنگاه که اراده می‌کنم بلند می‌شود؟ به دعوی اوکازیونالیستها، علت حقیقی عبارت از دخالت خداست و ارادهٔ من صرفاً موقع یا سبب (occasion) این دخالت است. «ما علل طبیعی حرکت بازویمان هستیم؛ ولی علل طبیعی به هیچ‌رو علل حقیقی نیستند، بلکه فقط علل موقعی یا سببی (occasional causes) هستند که از طریق قدرت و تاثیر ارادهٔ خدا عمل می‌کنند.» (اقتباس از: *A Dictionary of Philosophy*, edited by Antony Flew. London, Pan Books, 1979.)

۱۰۶. شروح، ۵۴۸؛ ۱، ص ۶۹. ۱۰۷. سه گفت‌وشنود، ۲؛ ۲، ص ۲۱٤.

108. vision of all things in God

۱۰۹. شروح، ٦٨٦؛ ۱، ص ۸۳.

فیلسوفی به‌وجود محسوسات شك آورد تا زمانی که آن‌را از روی حقیقت خدا برای خودش ثابت کند.... من همان‌طور می‌توانم به هستی خودم شك کنم که به هستی آن چیزهایی که بواقع می‌بینم و لمس می‌کنم.»[۱۱۰] همدلیش با اسپینوزا و هابز کم یا هیچ بود. در *سه گفت‌وشنود* آن دو را به‌عنوان ملحد و «معاونان کفر» همتراز وانینی[۱۱۱] می‌نهد،[۱۱۲] در حالی‌که در یادداشتهایش اعلام می‌دارد که اگر آیین‌های خود او را درست بفهمند، «تمام فلسفهٔ اپیکوروس، هابز، اسپینوزا، و جز آنان، که دشمن آشکار دین بوده است، فرو می‌ریزد.»[۱۱۳] «هابز و اسپینوزا به خدا امتداد می‌دهند.»[۱۱٤] و «بیخردانه بود که هابز از اراده چنان سخن بگوید که پنداری حرکت است، که هیچ مانندگی به آن ندارد.»[۱۱۵] اگر بارکلی دکارت را نمی‌پسندید، ماده‌باوری هابز را بسی ناپسندیده‌تر می‌داشت. از دئیستها هم چندان خوشش نمی‌آمد، چنانکه از نص *اثبات و تبیین نظریهٔ رؤیت* پیداست.[۱۱٦]

تأثیر عمده در بارکلی از حیث فیلسوف، بطبع مصنفات لاك بود. بارکلی لاك را ارج بسیار می‌نهاد. او را «روشن‌بین‌ترین نویسنده‌ای که دیده‌ام» می‌خواند، و سپس می‌گوید که «گشاده نظریش چندان بود که یقین دارم که اگر زنده بود از اختلاف من با خودش نمی‌رنجید چرا که می‌دید من در این اختلاف پند او را می‌نیوشم، یعنی داوری خودم را به‌کار گیرم و با چشمان خود ببینم نه با چشمان دیگری.»[۱۱۷] باز، پس از اشاره به کوششهای مکرر و بیهوده‌اش در درك تصور کلی مثلث می‌گوید: «مسلماً اگر کسی می‌توانست آن تصور را بر ذهن من عرضه کند، این شخص مصنف *جستار دربارهٔ فهم آدمی* بود که خودش را تا اندازه‌ای با روشنی و معنی‌داری گفته‌هایش از اکثر مصنفان ممیز گردانده است.»[۱۱۸] ولی هرچند بارکلی لاك را ارجی ژرف می‌نهاد، و اگرچه لاك تا اندازهٔ زیادی نقطهٔ عزیمت بارکلی را در فلسفه فراهم آورده بود، احترام بارکلی البته همراه انتقاد مدام بود. در یادداشتهایش می‌گوید که لاك بهتر بود *جستار* خودش را با کتاب سوم آغاز می‌کرد.[۱۱۹] به‌عبارت دیگر، اگر لاك کارش را با بازجست و سنجش زبان آغاز کرده بود، امکان نداشت به‌نظریهٔ تصورات کلی مجرد گرفتار آید، نظریه‌ای که به‌زعم بارکلی بیش از هر چیز موجب پیدایی آیین جوهر مادی بود. به‌طور کلی می‌توان گفت که بارکلی برآن بود که لاك، تجربه‌باور نابسنده‌ای بوده و به‌اندازهٔ کافی مراعات مبادی اعلام داشتهٔ خودش را نمی‌کرده است.

---

۱۱۰. *سه گفت‌وشنود*، ۳؛ ۲، ص ۲۳۰.
۱۱۱. Lucilio Vanini (۱۵۸۵-۱۶۱۹)؛ فیلسوف ایتالیایی. به‌سلك کشیشان درآمد. هوادار فلسفهٔ ماشین‌وار انگاری (مکانیسم) بود. از سوی کلیسا به الحاد متهم شد، و پس از کندن زبانش او را زنده سوزاندند.ـم.
۱۱۲. *سه گفت‌وشنود*، ۲؛ ۲، ص ۲۱۳.
۱۱۳. *شروح*، ۸۲٤؛ ۱، ص ۹۸.
۱۱٤. *شروح*، ۸۲۵؛ ۱، ص ۹۸.
۱۱۵. *شروح*، ۸۲۲؛ ۱، ص ۹۸.
۱۱٦. ۱، ص ۲۵۱ به بعد.
۱۱۷. *شروح*، ٦۸۸؛ ۱، ص ۸٤.
۱۱۸. *جستار*، ۱۲۵؛ ۱، ص ۲۲۱.
۱۱۹. *شروح*، ۷۱۷؛ ۱، ص ۸۷.

۸. سخنانی چند دربارهٔ اندیشه‌های اخلاقی بارکلی

شایان گفتن است که بارکلی از این پنداشت لاك اثر برداشت که اخـلاق را می‌توان مانند ریاضـیات به علمی برهانی مبدل گرداند. او یادداشـتی نوشـت برای کاوش در مراد لاك از گفتن اینکـــه جبر «تصورات‌میانگین‌را فراهم می‌آورد.و نیز اندیشیدن‌به‌روشـی که مفیدهمان‌فـایده‌ای‌به‌اخـلاق‌وجـز آن باشد که به ریاضیات می‌بخشد.»[۱۲۰] تصـور آنکـه روش ریاضـی را می‌توان دربارهٔ اخـلاق به‌کار بست و آن‌را علمی برهانی‌گرداند، البته‌تصور رایج‌زمانه بود، پاره‌ای به‌سبب‌ارج‌ومنزلتی که ریاضـیات به‌پاس کاربست توفیق‌آمیزش در علوم فیزیکی یافته بود و پاره‌ای از آن‌رو که بسیاری می‌اندیشـیدند که اخلاق پیش از این وابسته به مرجع حجیت بوده اسـت و اکنون به شـالودهٔ عقلی نوینی نیاز دارد. بارکلی براستی دریافت که به هرروی امکان ندارد که اخلاق شاخه‌ای از ریاضـیات ناب باشـد؛ ولی دست‌کم زمانی در این امید شریك بود که اخـلاق را به شـاخه‌ای از ریاضـیات کاربسـتی[۱۲۱] یا، به سخن خودش، «ریاضـیات مختلط»[۱۲۲] همانند گرداند.[۱۲۳] او هرگز نکـوشید تا این رؤیا را به‌سـانی دستگاه‌مند تحقق بخشد؛ ولی از گفته‌هایش در این باب برمی‌آید که در نظر خویش دربارهٔ چگـونگی صورت برهان اخلاقی با لاك همداستان نبود. به‌دیدهٔ لاك، ریاضیات نسبتهای میان تصورات مجـرد را برمی‌رسـد و می‌تواند برهان را به‌یاری «تصـورات میانگین» دنبال کند؛ اما به‌دیدهٔ بارکلی، ریاضیات نه نسبتهای میان تصورات مجـرد بلکـه نسـبتهای میان علایم یا نمادها[۱۲۴] را می‌پژوهد. اخلاق، چنانچه به‌وجه ریاضـی به آن پردازیم، نسـبتهای میان تصـورات مجـرد را مبرهن نمی‌دارد؛ بلکه دربارهٔ کلمات خواهد بود. می‌گوید چنین می‌نماید که بایستهٔ تبدیل اخـلاق به علم برهانی تنهـا آن است که فـرهنگی از کلمات فـراهم آوریم و ببینیم که کدام کلمه کدام کلمه را دربر می‌گیرد.[۱۲۵] پس نخستین کار مهم، تعریف کلمات است.[۱۲۶] لیکن از پاره‌ای گفته‌های دفتر یادداشتش پیداسـت که بارکلی حتی در آن‌گاه پی برد که نیل به همرایی همگان دربارهٔ معنای الفاظ و مصطلحات اخلاقی بسیار دشوارتر از اتفـاق در باب معنای نمادهای جبری اسـت. هنگـامی که آدمی ریاضـیات می‌آموزد همان‌گاه معنای نمادها را می‌آموزد، بی‌آنکه پیشْ پنداشـتهایی دربارهٔ معنایشـان داشـته باشـد؛ اما دربارهٔ الفاظ و مصطلحاتی که در اخـلاق به‌کار می‌روند، حـال چنین نیسـت. این احتمالاً یکـی از دلایلی بود که چرا بارکلی بخشی از *مبادی* را که می‌بایست به اخلاق بپردازد هرگز ننوشت.

---

۱۲۰. شروح، ۶۹۷؛ ۱، ص ۸۵.

121. applied mathematics

122. mixt Mathematics

۱۲۳. شروح، ۷۵۵؛ ۱، ص ۹۲.

124. symbols

۱۲۵. شروح، ۶۹۰؛ ۱، ص ۸۴.

۱۲۶. شروح، ۸۵۳؛ ۱، ص ۱۰۱.

چنانکه می‌بینیم، فلسفهٔ اخلاقی بارکلی ناتمام و ناپرورده است. در یادداشتهایش چنین قول شگفت‌انگیز را می‌یابیم که «لذت حسی[127]، خیر برین[128] است. این مبداءِ بزرگ اخلاق است.»[129] این گفته در نگاه نخست مبین لذت‌باوری ناپیراسته می‌نماید. ولی کلماتی که در همان مطلع بی‌درنگ می‌آیند نشان می‌دهند که همچو نتیجه‌ای شتابزده است: «همینکه این نکته درست فهم شود، همهٔ آیین‌ها حتی سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلها را می‌توان بروشنی مبرهن داشت.» زیرا اگر این قول که لذت حسی خیربرین است با سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلها همساز گردد، اشکارا نمی‌توان آن‌را به‌معنای ظاهریش تلقی کرد. به‌علاوه، بارکلی در مطلعهای دیگر، میان انواع مختلف لذت فرق می‌گذارد. «لذت حسی به‌منزلهٔ لذت، خوب و دلخواه خردمندان است. ولی اگر خوارمایه باشد، نه به‌منزلهٔ لذت بلکه به‌منزلهٔ رنج یا علت رنج یا (بی‌هیچ‌تفاوتی) علت فوت لذت پرارج‌تر است.»[130] باز، می‌گوید «آن‌کس که عملش به نیت کسب نیکبختی جاویدان نیست، ناچار کافر است؛ دست‌کم او به داوری آنجهانی یقین ندارد.»[131] چه‌بسا این مطلعها باهم ناسازگار بنمایند؛ ولی بارکلی از «لذت حسی» بظاهر لذتی را می‌خواهد که به حس یا به ادراك درمی‌آید (لذت مشخص و ملموس) نه ارضای شهوت حسی به معنای منحصر. اگر نیکبختی غایت زندگانی آدمی است، باید چیزی مشخص باشد نه مفهومی مجرد. «همگان می‌اندیشند که می‌دانند چه چیز آدمی را نیکبخت و چه چیز شیئی را نیك می‌گرداند. ولی ساختن تصوری مجرد از نیکبختی، منتزع از همهٔ لذتهای جزئی، یا ساختن تصوری مجرد از نیکی، جدا از آنچه نیك است، این چیزی است که کمتر کسی می‌تواند دعویش را بدارد.... و در واقع، سودمندترین بخشهای شناخت را آیین تجرید کم به تباهی نکشیده است.»[132]

سپس بارکلی فرقی گذاشت میان لذتهای «طبیعی» که انسان را به حیث موجودی عاقل و نیز حساس می‌شایند، و لذتهای «وهمی» که مایهٔ آرزویند بی‌آنکه آرزو را برآورند. او می‌انگاشت که خوددوستی، به‌منزلهٔ آرزوی نیکبختی، انگیزهٔ فرمانروای کردار آدمی است؛ ولی بر خوددوستی عقلانی تأکید می‌ورزید و لذتهای حس را در مقایسه با لذتهای عقل خوار می‌شمرد، درست همچنان‌که در نوشته‌های سپسین خود، بویژه در سیریس، احساس حسی را در مقایسه با شناخت عقلی خوار می‌داشت.

برخی سخنان بارکلی‌گویا بازنمای‌فایده‌باوری‌و این‌نظراند که‌خیرعمومی‌و نه‌سعادت‌خصوصی، مقصود خاص کوشش بشر است. بدین‌سان او از «حقایق اخلاقی یا عملی» سخن می‌گوید که «همواره به سود همگان پیوسته‌اند.»[133] و در رساله دربارهٔ *اطاعت انفعالی* می‌خوانیم: «خدا

---

127. sensual pleasure   128. summum bonum (supreme good)

۱۲۹. شروح، ٧٦٩؛ ۱، ص ۹۳.   ۱۳۰. شروح، ۷۷۳؛ ۱، ص ۹۳.   ۱۳۱. شروح، ٧٧٦؛ ۱، ص ۹۳.

۱۳۲. مبادی، ۱، ۱۰۰؛ ۲، ص ۵-۸٤.   ۱۳۳. *السیفرون*، ۵، ٤؛ ۳، ص ۱۷۸.

می‌خواهد که بهروزی عام همهٔ آدمیان، همهٔ ملتها و همهٔ روزگاران جهان با افعال یکرویه و هماهنگ هر فرد حاصل آید.»[۱۳۴] ولی به‌عقیده بارکلی، پافشاری بر خیر همگانی با اصرار بر اولویت خوددوستی عقلانی ناسازگار نیست. زیرا خوددوستی عقلانی در حکم خویشتن‌خواهی نیست، و دربردارندهٔ چیزی است که غیرخواهی می‌گوییم. و خدا چیزها را چنان تدبیر کرده است که جستن نیکبختی بر مقتضای عقل، به خیر و بهروزی همگان راه می‌برد.

وانگهی، بارکلی چون بر آن بود که اخلاق مقتضی قوانین اخلاقی عقلانی است، قائل بود که عقل می‌تواند یك قانون اخلاقی طبیعی را مسلم بدارد که متضمن آزادی و تکلیف آدمی است. ولی قول به اعتبار معیارها و قواعد کلی با قول به اینکه هرکس مصلحت خویش را می‌جوید ناسازگار درنمی‌آید. قانون اخلاقی اقتضا می‌کند که ما مصلحت راستین خود را بر وفق عقل بجوییم، و ما را توانایی می‌بخشد تا مسلم داریم که مصلحت راستینمان در چیست. بدین‌گونه، چنانکه بارکلی در *السیفرون* می‌گوید، «مصلحت راستین هرکس با تکلیفش درهم آمیخته است» و «فرزانگی و فضیلت یك چیزند.»[۱۳۵]

از آنجا که بارکلی باور داشت که خوددوستی عقلانی فراگیرندهٔ غیرخواهی است، پس می‌توان چشم داشت که بر آنچه خویشتن‌خواهی تنگ دامنهٔ هابز می‌شمرد بتازد. در *السیفرون* او همچنین بر مندویل و شافتسبری تاخت، بر اولی در همپرسه دوم، و بر دومی در همپرسه سوم. بارکلی نظریهٔ حس اخلاقی را نمی‌پذیرفت، و به دیده‌اش این فیلسوفان هیچ‌کدام نه کارکرد عقل را در زندگی اخلاقی فهمیدند نه انگیزهٔ مؤثری بر کردار غیرخواهانه بدست دادند. عیبهای مشترك این دوتن و عیبهای ویژهٔ هرکدامشان، از نارسایی‌های اخلاقی آزاداندیشان نشان دارند. بارکلی دست‌کم در حق شافتسبری سخت بی‌انصاف بود، و دیدگاه او را نادرست فرامی‌نمود. ولی انتقادش از آزاداندیشان از آن‌رو جالب است که اعتقادش را بر این نشان می‌دهد که اخلاق، مستقل نیست و باید آن‌را به دین پیوست. «وجدان همیشه هستی خدا را مفروض می‌دارد.»[۱۳۶] امکان دارد زمانی که بارکلی *السیفرون* را می‌نوشت از مواعظ اسقف باتلر تاثیر برداشته باشد؛ ولی چنین نمی‌نماید که بتوان این نکته را ثابت کرد. به‌هر روی، او مانند باتلر باور آورد که قواعد عقلانی و کلی اخلاق اهمیتی واقعی در زندگی اخلاقی دارند و اخلاق و دین بیشتر از آنچه برخی نویسندگان می‌انگاشتند به‌هم پیوسته‌اند.

از این گفته‌ها برمی‌آید که بارکلی آرایی چند دربارهٔ اخلاق و فضیلت اخلاقی آورد، و او نکوشید تا آرائش را هماهنگی تام بخشد، چه‌رسد به آنکه به شیوه‌ای دستگاه‌مند پرورششان دهد. و البته

---

۱۳۴. *اطاعت انفعالی*، ۷؛ ۶، ص ۲۱. ۱۳۵. *السیفرون*، ۳، ۱۰؛ ۳، ص ۱۲۹. ۱۳۶. *السیفرون*، ۱، ۱۲؛ ۳، ص ۵۲.

راست است که در مصنفاتش چیزی نمی‌یابیم که بتوان به‌وجه درست دستگاه اخلاقی پرورده‌ای خواند. درعین‌حال در رساله دربارهٔ *اطاعت انفعالی* چیزی می‌یابیم که شاید بشود آن‌را مقدمه‌ای بر دستگاه اخلاقی بارکلی نامید. و شاید سزاوار باشد که در پایان این قسمت توجه را به عبارتهای مربوط به گفتارمان جلب کنیم.

خوددوستی، همچون یک‌مبداءِعمل، برترین پایه رادارد. «ازآنجا که خوددوستی کلی‌ترین مبادی و از همه ژرفتر در دلمان جای گرفته است، طبیعی است که ما چیزها را چنان بنگریم که فراخور افزودن یا آسیب‌رساندن به نیکبختی خود ماست؛ و بنابراین، آنها را *نیک* یا بد نام می‌نهیم.»[۱۳۷] در اغاز، آدمی را انطباعات حس راه می‌نمایند، و لذت و رنج حسی ویژگیهای مسلم نیك و بد به‌شمار می‌روند. ولی همچنان که آدمی می‌بالد، تجربه به‌او می‌نماید که گاهی درپی لذت کنونی رنجی بزرگتر فرامی‌آید، و رنج کنونی بسا که سبب ساز کسب خیر بزرگتر اینده شود. افزون بر این، هنگامی که ملکات شریفتر نفس به جلوه درمی‌آیند، نیکیهایی را درمی‌یابیم که از نیکیهای حواس برترند. «از این‌رو داوریهایمان دگرگون می‌گردند؛ دیگر به نخستین انگیزشهای حس تن درنمی‌دهیم، بلکه پیامدهای دور فعل را می‌سنجیم و می‌بینیم که بنابر سیر معمول چیزها به کدام خیر فعل می‌توان امید بست یا از کدام شرش باید بیمناك بود.»[۱۳۸]

ولی این تنها نخستین گام است. ملاحظهٔ ابدیت در مقایسه با زمان، برما می‌نماید که هر انسان خردمندی باید چنان عمل کند که به مؤثرترین وجه به مصلحت ابدیش بینجامد. وانگهی، عقل نشان می‌دهد که خدایی هست که می‌تواند انسان را به نیکبختی ابدی یا بدبختی ابدی دچار گرداند. و از اینجا برمی‌آید که انسان عاقل افعالش را با مشیت صریح خدا تطبیق می‌دهد. ولی بارکلی فقط بر این فایده‌باوری لاهوتی نمی‌ایستد. می‌گوید اگر نسبت خدا را با آفریدگان به‌دیده گیریم، ناچار همان نتیجه را می‌گیریم. زیرا خدا، به‌منزلهٔ سازنده و پاسدار همه‌چیز، قانون‌گذار برین است. «و بشر به‌موجب همهٔ علقه‌های تکلیف که کمتر از علقه‌های مصلحت نیست، ملزم به اطاعت از قوانین اوست.»[۱۳۹] تکلیف و مصلحت به جهتی یکسان اشاره دارند.

ولی ما چگونه باید این قوانین را جز از روی وحی و الهام بشناسیم؟ «از آنجا که قوانین عبارت‌اند از قواعدی برای راهنمایی افعال ما به‌غایت مقصودِ قانون‌گذار، ما برای نیل به‌شناخت قوانین خدا باید نخست بازجوییم که او می‌خواهد افعال آدمی کدامین غایت را تحقق بخشند.»[۱۴۰] غایت باید نیك باشد، زیرا خدا بی‌نهایت نیك است. ولی این غایت به خیر و صلاح خدا نتواند بود؛ چون خدا هم‌اکنون کامل است. پس غایت باید به خیر و صلاح انسان باشد. انچه سبب می‌شود که یك کس

۱۳۷. *اطاعت انفعالی*، ۵: ۶، ص ۱۹. ۱۳۸. همان جا. ۱۳۹. همان، ۶: ۶، ص ۲۰. ۱۴۰. همان، ۷: ۶، ص ۲۰.

نزد خدا پذیرفتنی‌تر از کس دیگر باشد، نیکی اخلاقی است. نیکی اخلاقی مستلزم اطاعت از قانون است. از این‌رو غایت منظور قانون‌گذار باید منطقاً متقدم بر همهٔ تمآیزهای میان افراد باشد. و این بدان‌معنی است که غایت باید به خیر و صلاحِ نه این یا آن انسان یا ملت جزئی بلکه به خیر و صلاح انسان به‌وجه کلی باشد، یعنی همهٔ انسانها.

از اینجا برمی‌آید که «هرگونه گزارهٔ عملی را که در نزد عقل سلیم آشکارا دربردارندهٔ رابطه‌ای ضروری با بهروزی فراگیر باشد، باید فرمودهٔ مشیت خدا دانست.»[۱۴۱] این گزاره‌ها، «قوانین طبیعی» نام دارند زیرا کلی و فراگیرند و الزامشان را از خدا می‌گیرند نه از احکام جزای مدنی. بارکلی می‌گوید که آنها بر ذهن منقوش‌اند زیرا بخوبی شناختهٔ انسان‌اند و وجدان القاءشان کرده است. آنها «قواعد جاویدان عقل» نام می‌گیرند چرا که «بضرورت از طبیعت چیزها نتیجه می‌شوند و ممکن است که آنها را با استنتاجهای مسلم عقل مبرهن داشت.»[۱۴۲]

این طرح اجمالی یك دستگاه اخلاقی، تا اندازه‌ای جالب است زیرا بهم‌آمیزندهٔ ملاحظهٔ مضامین معاصر است، چون مقام خوددوستی در زندگی اخلاقی، نسبت تکلیف با مصلحت و خیر همگانی به منزلهٔ غایت، با عناصر سنتی مانند تصور قانون اخلاقی طبیعی که نه به مشیت تحکمی خدا بلکه به غایتی عینی تعین‌یافته است. همچنین جالب است در اینکه پافشاری بارکلی را بر کارکرد عقل در اخلاق نشان می‌دهد. بارکلی از این حیث امکان دارد که دست‌کم تا اندازهٔ اندکی از افلاطونیان کیمبریج تأثیر گرفته باشد. چنانکه دیدیم، او از «قواعد جاویدان عقل» سخن می‌گوید، و قائل است که «در اخلاق، قواعد جاویدان عمل دارای همان حقیقت کلی تغییرناپذیرند که گزاره‌های هندسه دارند. هیچ کدامشان به‌اوضاع و احوال یا اعراض بازبسته نیستند، زیرا بدون حصر و استثنا در همه‌گاه و در همه‌جا هستند.»[۱۴۳] ولی هرچند طرح اجمالی بارکلی جالب است، او در مقام فیلسوف اخلاقی همپایهٔ باتلر نیست.

۹. سخنی دربارهٔ تأثیر بارکلی

برای درك نگرش خود بارکلی به فلسفه‌اش، باید دلبستگی او را به‌اثبات وجود و فعالیت عنایت‌آمیز خدا و روحانیت و نامیرندگی نفس به‌خاطر بسپریم. او بر آن بود که به دستیاری انتقادش از نظریهٔ جوهر مادی، ماده‌باوری را از پشتیبان عمدهٔ آن محروم گردانده است. «گفتن ندارد که جوهر مادی چه دوست گرانقدری برای *ملحدان* همهٔ زمانه‌ها بوده است. همهٔ دستگاه‌های فکری پلیدشان وابستگی چنان نمایان و بایسته‌ای به جوهر مادی دارند که همینکه این شالوده را برداریم تمام ساختمان ناگزیر فرومی‌ریزد.»[۱۴۴] برای دیدن فلسفهٔ بارکلی به‌سانی که خود آن‌را می‌دید، لازم است

---

۱۴۱. همان، ۲: ۶، ص ۲۲.   ۱۴۲. همان، ۱۲: ۶، ص ۲۳.   ۱۴۳. همان، ۵۳: ۶، ص ۴۵.

←

که دلبستگیهایش را به دین، دفاع از دین، و اخلاق به‌یاد بسپریم.

ولی نمی‌توان دعوی داشت که عناصر مابعدالطبیعی فلسفهٔ بارکلی تأثیر چندانی داشته‌اند. عنصر تجربه‌باورانهٔ فلسفهٔ او پرنفوذتر از همه بوده است. چنانکه در فصلهای آینده خواهیم دید، هیوم تحلیل پدیده‌باورانهٔ او را پرورش داد. و در قرن نوزدهم جان استوارت‌میل «سه کشف طراز اول» او را ستود، «که هر کدام برای پدیدآوردن انقلابی در روانشناسی بس می‌آید، و آمیخته بهم سراسر سیر پژوهشهای نظری را در فلسفهٔ سپسین تعیین کرده‌اند.»[۱۴۵] این سه کشف به‌زعم میل عبارت بودند از نظریهٔ ادراك بصری بارکلی (یعنی نظریهٔ پیش‌نهاده در جستار *دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت*)، و آیینش در این‌باره که استدلال و تعقل همواره در باب جزئیات‌اند، و نظرش بر این معنی که واقعیت از مجموعه‌ها یا گروه‌هایی از احساسات برساخته شده است. (خود میل چیز جسمانی را به امکان همیشگی احساسات[۱۴۶] تعریف می‌کرد.)

میل در سخن گفتن از اهمیت بارکلی یکسره برحق بود. بارکلی تا به امروز همچنان یکی از سه تجربه‌باور طراز کهن و برجستهٔ انگلستان به‌شمار می‌آید، و اندیشه‌اش در رویهٔ تجربه‌باورانهٔ آن بر تحول سپسین فلسفهٔ انگلیسی در این سنت تأثیر مستقیم یا نامستقیم نهاده است. امروزه، هنگامی که جنبش تحلیل زبانی در اندیشهٔ انگلیسی چندان نیرومند است، به فضل تقدم او در نظر و در عمل این تحلیل اعتنای خاص می‌نمایند. و مهم است که این عنصر اندیشه‌اش را باید آشکار گرداند. اما خود بارکلی بی‌گمان دریغ می‌خورد اگر می‌دانست که عناصر بیشتر مابعدالطبیعی فلسفه‌اش به‌دیدهٔ همهٔ کسانی که او را به جهات دیگر بزرگ می‌دارند نپذیرفتنی است.

---

۱۴۴. مبادی، ۱، ۹۲؛ ۲، ص ۸۱.　　۱۴۵. *رسایل و بحثها*، ۴، ۱۵۵.

146. permanent possibility of sensations

فصل ۱٤
هیوم
(۱)

۱. زندگی و مصنفات

همچنان‌که دیدیم، لاك تصدیق این مبدأ را که همهٔ تصورات بفرجام از تجربه برمی‌خیزند با گونه‌ای مابعدالطبیعهٔ معتدل بهم آمیخت. بارکلی اگرچه با ردّ تصور لاك از جوهر مادی، تجربه‌باوری را فراتر از مرزی کشاند که لاك آن‌را برده بود، باز تجربه‌باوری را در خدمت گونه‌ای فلسفهٔ مابعدالطبیعیِ روح‌باورانه به‌کار گرفت. برای دیوید هیوم[1] این کار ماند که آزمایش تجربه‌باورانه را به‌کمال رساند و آیینی متضاد و نرمش‌ناپذیر در برابر عقل‌باوری برّ اروپا بیاورد. از این‌روست که تجربه‌باوران نوین هیوم را به‌چشم پدیدآورندهٔ فلسفه‌ای که پذیرفتهٔ ایشان است می‌نگرند. مرادم این نیست که تجربه‌باوران نوین همهٔ آرای هیوم را می‌پذیرند یا به همهٔ شیوه‌های او در بیان نظریه‌ها و تحلیلهای تجربه‌باورانه اقتدا می‌جویند. بلکه به‌دیدهٔ آنان هیوم تا پایان قرن هجدهم همچنان یگانه فیلسوف برجسته‌ای است که تجربه‌باوری را به‌جد گرفت و کوشید تا فلسفهٔ تجربه‌باورانهٔ هماهنگی را بپرورد.

دیوید هیوم به‌سال ۱۷۱۱ در اِدِنْبُورگ (اِدینْبِره)[2] زاده شد. خانواده‌اش می‌خواستند که او قاضی شود، ولی شور ادبیات بر او چیره بود و «از همه چیز جز طلب فلسفه و معارف عمومی سخت بیزار بودم.» به‌هر روی، پدر هیوم چندان توانگر نبود که فرزندش از پی گرایشهایش برود، و هیوم به بریستول رفت و سوداگری پیشه کرد. در آزمایش سوداگری کام نیافت، و پس از چند ماه کار دلازار به فرانسه رفت، بر آهنگ انکه یکسره دل به اشتغالهای ادبی بنهد و بی‌بضاعتیش را با صرفه‌جویی پایدار جبران کند. در ظرف سالهایی که در فرانسه گذراند، ۷-۱۷۳٤، تصنیف بلندآوازه‌اش یعنی

---

1. David Hume 2. Edinburgh

رساله دربارهٔ طبیعت آدمی[3] را نوشت. این نوشته در سه جلد منتشر شد (۴۰-۱۷۳۸) و بنا به گفتهٔ مصنفش «از طبع مرده به دنیا آمد»، بدون آنکه حتی «زمزمه‌ای را میان متعصبان» برانگیزد.

هیوم پس از انکه در ۱۷۳۷ از فرانسه بازگشت، با مادر و برادرش در اسکاتلند زیست. در ۲-۱۷٤۱ *جستارهای اخلاقی و سیاسی*[4] را منتشر کرد؛ و توفیق این تصنیف او را برانگیخت تا به بازنویسی *رساله* بپردازد به امید انکه شاید در صورت تازه‌اش نزد مردم اقبال بیشتری یابد. هیوم در ۱۷٤۵ کرسی تدریس اخلاق و فلسفهٔ روحی را در دانشگاه ادنبورگ درخواست کرد، ولی شهرتش به شکاکیت و الحاد سبب نامرادیش در درخواست شد. پس از یك‌سال تدریس خصوصی، به سمت منشی ژنرال سینْت کْلِر[5] به خارج رفت، و تا ۱۷٤۹ به میهن برنگشت. در این میان، بازبینی‌اش در نخستین بخش *رساله* به‌عنوان *جستارهای فلسفی دربارهٔ فهم آدمی*[6] در ۱۷٤۸ انتشار یافته بود. طبع دومی در ۱۷۵۱ منتشر شد، و هیوم عنوانی را که اکنون دارد به کتاب داد: *پژوهش دربارهٔ فهم آدمی*[7]. همان سال، *پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق*[8] را درآورد که کمابیش قالبریزی تازه‌ای از بخش سوم *رساله* بود و نویسنده‌اش آن‌را بهترین کارش می‌شمرد. در ۱۷۵۲ *گفتارهای سیاسی*[9] را انتشار داد که نامی بلند برایش آورد.

همان‌سال، ۱۷۵۲، هیوم کتابدار «دانشکدهٔوکلای‌مدافع»در ادنبورگ‌شد و باخواهرش‌در شهر نشیمن گزید، چونکه برادرش سال پیش زن گرفته بود. هیوم به یاری استفاده از کتابخانه‌اش، اکنون به نوشتن تاریخ انگلستان روی آورد. در ۱۷۵٦، تاریخ بریتانیای کبیر را از جلوس جیمز اول تا مرگ چارلز اول منتشر کرد و درپی این، جلد دومی در ۱۷۵٦ درآمد که تاریخ بریتانیای کبیر را تا انقلاب سال ۱٦۸۸ دربر داشت. *تاریخ انگلستان هنگام فرمانروایی خاندان تیودور*[10] در ۱۷۵۹ انتشار یافت و در ۱۷٦۱، *تاریخ انگلستان از حملهٔ یولیوس قیصر تا جلوس هنری هفتم*[11] درآمد. هیوم در زمینهٔ فلسفه کار چندانی در این هنگام منتشر نکرد، هرچند *چهار رساله*[12] که مشتمل بر یك رساله دربارهٔ تاریخ طبیعی دین بود، در ۱۷۵۷ درآمد.

هیوم در ۱۷٦۳ همراه ارل او هِرْتْفِرد[13]، سفیر بریتانیا در فرانسه، به پاریس رفت، و چندگاهی دبیر سفارت بود. در پاریس با جمعی از فیلسوفان فرانسویِ وابسته به *دایرةالمعارف*[14] همنشین شد،

---

3. *A Treatise of Human Nature* 4. *Essays, Moral and Political*
5. St. Clair 6. *Philosophical Essays concerning Human Understanding*
7. *An Enquiry concerning Human Understanding* 8. *An Enquiry concerning the Principles of Morals* 9. *Political Discourses* 10. *History of England under the House of Tudor* 11. *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII* 12. *Four Dissertations* 13. earl of Hertford
14. *Encyclopédie*

و هنگام بازگشت به لندن در ۱۷۱۶، ژان ژاك روسو[15] را همراه خود آورد، هرچند منش بدگمان روسو بزودی به گسیختگی مناسباتشان انجامید. هیوم دوسال معاون وزیر بود، ولی در ۱۷۶۹ به ادنبورگ برگشت و همان‌جا در ۱۷۷۶ مرد. *همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی*[16] که پیش از ۱۷۵۲ نوشته شد، پس از مرگش در ۱۷۷۹ درآمد. جستارهایش دربارهٔ خودکشی و نامیرندگی نفس بدون نام و نشان نویسنده در ۱۷۷۷ و با نام هیوم در ۱۷۸۳ منتشر شد.

شرح احوال زندگی هیوم به قلم خودش و به ویرایش دوستش آدام اسمیت در ۱۷۷۸ درآمد. او در این شرح احوال در عبارتی که مکرر نقل شده است در وصف خودش می‌گوید: «من مردی آرام‌سرشت و خویشتن‌دار و گشاده‌باز و معاشرجوی و زنده‌دل و مهرپذیر ولی گریزان از دشمنی و در همهٔ انفعالهای خویش بسیار معتدل هستم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که عشق فرمانروای زندگی من بوده است، با همهٔ ناکامیهایم هرگز خویم را تلخ نکرد.»[17] اگر از روی خاطرات ارل آو شارلمانت[18] داوری کنیم، هیئت ظاهر هیوم دور از هر چیزی می‌نماید که خوانندهٔ نوشته‌هایش احتمالاً به صرافت طبع به او حمل می‌کند. زیرا به گفتهٔ شارلمانت، هیوم بسی بیشتر به «یك کلانتر لاك‌پشت‌خور می‌مانست تا به یك فیلسوف مهذب.» همچنین به ما می‌گویند که او زبان انگلیسی را با لهجهٔ غلیظ اسکاتلندی حرف می‌زد و زبان فرانسه‌اش چندان تعریفی نداشت. لیکن هیئت شخصی و لهجهٔ هیوم اگرچه برای کسانی که دلشان می‌خواهد چنین جزئیات مشاهیر را بدانند جالب است، آشکارا ربطی به اهمیت و تأثیر او به‌منزلهٔ فیلسوف ندارند.[19]

۲. علم طبیعت آدمی

هیوم در «مدخل» *رساله دربارهٔ طبیعت آدمی* می‌گوید که همهٔ علمها[20] نسبتی با طبیعت آدمی دارند. می‌گوید که این حال در مورد منطق[21]، اخلاق[22]، انتقاد[23]، و سیاست[24] نمایان است. منطق با مبادی و کنشهای قوهٔ تعقل یا استدلال[25] انسان و با طبع تصورات سروکار دارد؛ اخلاق و انتقاد

---

15. Jean-Jacques Rousseau
16. *Dialogues concerning Natural Religion.*

۱۷. «زندگی خودم»، در *تاریخ طبیعی دین*، نوشتهٔ دیوید هیوم، ترجمهٔ حمید عنایت (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸).

18. earl of Charlemont

۱۹. مراجع ارجاعات ما به *رساله* و پژوهشهای هیوم برحسب شمارهٔ صفحه، عبارت‌اند از نسخهٔ ویراستهٔ ال. ای. سِلبی-بیگ (L. A. Selby-Bigge) (آکسفرد، تجدیدچاپ ۱۹۵۱ از روی نسخهٔ ۱۸۸۸ *رساله*، و طبع ۱۹۵۱ از روی نسخهٔ ۱۹۰۲ پژوهشها). در ارجاعات ما، *پژوهش دربارهٔ فهم* بصورت *پژوهش* و *پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق* بصورت *پژوهش اخلاق* آورده شده‌اند. مرجع ارجاعات ما به *همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی* برحسب صفحه، عبارت است از نسخهٔ ویراستهٔ نورمن کمپ اسمیت (Norman Kemp Smith) (ادنبورگ، طبع دوم، ۱۹۴۷).

20. sciences 21. logic 22. morals 23. criticism 24. politics 25. faculty of reasoning

(زیبایی شناختی) به ذوقها و عاطفه‌ها می‌پردازند؛ سیاست، پیوستگی و اتحاد انسانها را در جامعه به دیده می‌گیرد. ریاضیات و فلسفهٔ طبیعی و دین طبیعی براستی چنان می‌نمایند که با موضوعاتی جز انسان سروکار دارند. ولی اینها شناختهٔ انسان‌اند، و انسان است که داوری می‌کند راست و دروغ در این شاخه‌های شناخت کدام‌اند. بعلاوه، دین طبیعی نه همان به طبع الوهیت[۲۶] بلکه همچنین به تقدیر و تدبیر خدا در حق ما و به الزامهای ما در برابر او می‌پردازد. بدین‌سان طبیعت آدمی «پایتخت یا مرکز» علوم است، و درخور منتهای اهمیت است که ما علمی دربارهٔ انسان بسازیم و بپروریم. این کار چگونه شدنی است؟ با کاربستن روش آزمایشی[۲۷]. «از آنجا که علم انسان یگانه شالودهٔ استوار علمهای دیگر است، پس یگانه شالودهٔ استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه[۲۸] و مشاهده[۲۹] نهاده شود.»[۳۰]

بدین‌گونه *رساله* هیوم از آرزویی بلند الهام می‌گیرد. «بنابراین، در آهنگمان به تبیین مبادی طبیعت آدمی، ما براستی دستگاه کاملی از علوم را پیش می‌نهیم که بر شالوده‌ای تقریباً یکسره نو ساخته شده است و یگانه شالوده‌ای است که علوم می‌توانند ایمن به رویش قرار گیرند.»[۳۱] مقصودش آن است که روش آزمایشی را که با چندان کامیابی در علوم به‌کار بسته شده است، باید همچنین در بررسی انسان به کار بست. یعنی باید کارمان را با مشاهدهٔ دقیق فراگردهای روانشناختی انسان و رفتار اخلاقیش بیاغازیم و بکوشیم تا مبادی و علل آنها را مسلم بداریم. براستی، آزمایشگری در این عرصه درست به همان شیوه‌ای نیست که مثلاً در شیمی شدنی است. ما باید به داده‌ها به‌سانی که در درون‌نگری و در مشاهدهٔ زندگی و کردار آدمی بر ما عرضه می‌شوند قناعت کنیم. ولی به هر روی باید با داده‌های تجربی[۳۲] آغاز کنیم نه با هرگونه شناخت شهودیِ ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش ما باید استقرایی[۳۳] باشد نه قیاسی یا استنتاجی[۳۴]. و «چنانچه این‌گونه آزمایشها را از روی خردمندی و تمیز گردآوری و مقایسه کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که بر پایه‌شان علمی را بنیاد گذاریم که از هیچیك از دانشهای انسان از حیث یقین فروتر نخواهد بود و از لحاظ سودمندی بسیار برتر از همه‌شان خواهد بود.»[۳۵]

هیوم سر آن دارد که روشهای علم نیوتنی را تاحد ممکن بر خود طبیعت آدمی شمول دهد، و کاری را که لاك، شافتسبری، هاچسن و باتلر آغاز نهاده بودند فراتر ببرد. او البته آگاه است که علم طبیعت آدمی به لحاظی با علوم فیزیکی[۳۶] فرق دارد. بمثل، روش درون‌نگری را به‌کار می‌گیرد، و

---

26. the divine
27. experimental method
28. experience
29. observation
۳۰. *رساله*، «مدخل»، ص ۲۰.
۳۱. همان جا.
32. empirical data
33. inductive
34. deductive
۳۵. همان، ص ۲۳.
36. physical sciences

آشکارا آگاه است که این روش بیرون از حوزهٔ روانشناسی‌انطباق‌ناپذیر است. او در عین حال در فهم نابسندهٔ تفاوتهای علوم فیزیکی و علوم ذهن یا «روح»، با دیگر فیلسوفان عصر روشنگریِ پیش از کانت شریك است. لیکن، فهم بهتر تا اندازه‌ای نتیجهٔ آزمایش شمول مفاهیم کلی «فلسفهٔ طبیعی» به علم انسان بود. و نظر به پیشرفت بزرگ در علوم طبیعی از رنسانس به این سو، جای شگفتی نیست که آزمایش انجام گرفت.

هیوم در پژوهش *دربارهٔ فهم آدمی* می‌گوید به دو راه می‌توان به علم طبیعت آدمی پرداخت. فیلسوف ممکن است انسان را بیشتر به منزلهٔ موجودی که برای فعالیت زاده شده است به دیده گیرد و خودش را به بازنمودن زیبایی فضیلت مشغول بدارد با این نظر که انسانها را به کردار فضیلت‌مندانه برانگیزد. یا امکان دارد انسان را بیشتر به مثابهٔ موجودی متعقل[37] به‌لحاظ آورد تا موجود فعال[38]، و خود را به روشن‌گرداندن فهم انسان مشغول دارد نه بهبودبخشیدن به کردار او. فیلسوفان گونهٔ‌دوم، «طبیعت آدمی را موضوع کاوش نظری می‌انگارند و بدقت آن را بازمی‌جویند تا چنان مبادیی را بیابند که فهممان را به سامان می‌آورند، عواطفمان را می‌انگیزند و ما را وامی‌دارند تا شیء، فعل یا رفتار ویژه‌ای را بستاییم یا بنکوهیم.»[39] نخستین‌گونهٔ فلسفه، «آسان و آشکار» است و دومین گونه، «دقیق و غامض». اکثر آدمیان بطبع گونهٔ اول را ترجیح می‌نهند؛ ولی برای آنکه گونهٔ اول بنیادی استوار داشته باشد، گونهٔ دوم واجب می‌آید. براستی، نظرپردازی مجرد و غامضِ مابعدالطبیعی راه به جایی نمی‌برد. «اما یگانه روش رهاندن بی‌درنگ دانش از این مسائل غامض آن است که طبعِ فهم آدمی را به جد بپژوهیم، و از روی تحلیل دقیق توانشها و گنجایی‌های فهم بازنماییم که به هیچ‌رو فراخور پرداختن به چنان مضامین دور و غامض نیست. ما باید به این رنج تن دهیم تا سپس در آسایش زندگی کنیم؛ و باید مابعدالطبیعهٔ راست را هشیارانه بپروریم تا مابعدالطبیعهٔ دروغ و ناسره را ویران کنیم.»[40] زمانی منجمان به تعیین حرکات و اندازهٔ اجسام آسمانی خرسند بودند. ولی سرانجام آنان در تعیین قوانین و نیروهای حاکم بر حرکات سیارات کام یافتند. «مانندش دربارهٔ دیگر بخشهای طبیعت انجام گرفته است. و دلیلی نیست که در پژوهشهایمان دربارهٔ توانها و سازوکار ذهن به کامیابی برابر امید نبندیم، چنانچه پژوهشهایمان را با همان اندازه توانایی و حزم انجام دهیم.»[41] «مابعدالطبیعهٔ راست»، مابعدالطبیعهٔ دروغ را بیرون خواهد راند؛ ولی همچنین علم انسان را بر بنیادی استوار خواهد گذاشت. و برای نیل به این غایت می‌ارزد که رنج ببریم و تحلیلیِ دقیق و حتی بالنسبه غامض را پیش گیریم.

هیوم در پژوهش اول تا اندازه‌ای جویای آن است که خوانندگانش را بر ارزش رشته‌های فکری

---

37. reasoning being   38. active being.

۳۹. پژوهش، ۱، ۲، ص ۶.   ۴۰. پژوهش، ۱، ۷، ص ۱۲.   ۴۱. پژوهش، ۱، ۹، ص ۱۴.

پرورده در نخستین بخش *رساله* بیاگاهاند، تصنیفی که چون انتشار یافت به ظن او به سبب سبک انتزاعیش در جلب اقبال سزاوار نامراد ماند. از این‌روست دفاعش از سبکی از فلسفیدن که از تهذیب اخلاقی درمی‌گذرد. ولی او همچنین روشن می‌گرداند که می‌خواهد نیت اصلی لاك را برای تعیین گسترهٔ شناخت آدمی از سر گیرد. او براستی نشان می‌دهد که غرضی در اندیشه دارد که به اخلاق پیوسته است، یعنی بر آن است که مبادی و نیروهای حاکم بر داوریهای اخلاقیمان را کشف کند. ولی او همچنین جویای کشف مبادیی است که «فهممان را به سامان می‌آورند.» تأکید پایگاه هیوم به منزلهٔ فیلسوفی اخلاقی، حق است؛ ولی اگر مقامش را به‌منزلهٔ شناخت‌شناس[۴۲] پس رانند، تأکید بر نخستین رویهٔ اندیشهٔ هیوم گزافه‌آمیز است.

۳. انطباعات و تصورات

هیوم مانند لاك همهٔ محتوای ذهن را از سرچشمهٔ تجربه بیرون می‌کشد. ولی مصطلحات او قدری با مصطلحات لاك فرق دارند. او کلمهٔ «ادراکات»[۴۳] را برای شمول بر محتوای ذهن به‌وجه عام به‌کار می‌برد، و ادراکات را به انطباعات[۴۴] و تصورات[۴۵] بخش می‌کند. انطباعات داده‌های بی‌میانجی تجربه مانند احساسات‌اند. هیوم تصورات را به نسخه‌ها[۴۶] یا صورتهای ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند. اگر به اطاقم بنگرم، انطباعی از آن می‌پذیرم. «هنگامی که چشمانم را می‌بندم و به اطاقم می‌اندیشم، تصوراتی که حاصل می‌کنم عبارت از بازنمودهای[۴۷] دقیق انطباعات من‌اند؛ هیچ حالی نیست که در یکی باشد و در دیگری یافته نشود.... تصورات و انطباعات همیشه مطابق یکدیگر می‌نمایند.»[۴۸] کلمهٔ idea (=تصور) در اینجا آشکارا برای دلالت بر image (=صورت مخیل، صورت ذهنی) به‌کار می‌رود. ولی از این‌که بگذریم، بی‌درنگ می‌توانیم به جهت کلی اندیشهٔ هیوم پی ببریم. همچنان که لاك همهٔ شناخت را بفرجام از سرچشمهٔ «تصورات بسیط» بیرون کشید، هیوم نیز می‌خواهد همهٔ شناخت را بفرجام از سرچشمهٔ انطباعات یا داده‌های بی‌میانجی تجربه بیرون بکشد. ولی هرچند این اشارات مقدماتی جهت کلی اندیشهٔ هیوم را می‌نمایند، باری گزارشی بسیار نابسنده از آن می‌دهند و توضیح بیشتری می‌باید.

هیوم تفاوت بین انطباعات و تصورات را برحسب «روشنی»[۴۹] توصیف می‌کند. «تفاوت میان این دو در درجات قوت و روشنیی است که بدان بر ذهن می‌خورند و به درون اندیشه‌ها یا آگاهیمان راه

42. epistemologist 43. perceptions 44. impressions 45. ideas 46. copies
47. representations

۴۸. *رساله*، ۱، ۱، ۱، ص ۳.

49. vividness, liveliness

می‌یابند. آن ادراکاتی را که با بیشترین قوت و شدت داخل می‌شوند، *انطباعات* می‌نامیم؛ و این نام را فراگیرندهٔ همهٔ احساسات، انفعالات و عواطف به‌سانی که نخست در نفس پیدا می‌آیند می‌نهم. از *تصورات*، صور ذهنی خفیف اینها را در اندیشیدن و تعقل می‌خواهم؛ مثلاً از این‌گونه‌اند همهٔ ادراکاتی که انگیختهٔ گفتار حاضرند، به استثنای فقط آنهایی که از بینایی و بساوایی برمی‌خیزند، و به استثنای لذت یا رنج بی‌واسطه‌ای که ممکن است این گفتار پدیدش آورد.»[۵۰] هیوم این گفته را وصف می‌کند و می‌افزاید: «در خواب، در تب، در دیوانگی، یا در هر عاطفهٔ بسیار تند نفس، امکان دارد که تصورات به انطباعات نزدیك آیند؛ همچنان که، از سوی دیگر، گاه پیش می‌آید که انطباعاتمان به‌قدری خفیف و ضعیف‌اند که نمی‌توان آنها را از تصوراتمان بازشناخت.»[۵۱] ولی او پای می‌فشرد که به‌طور کلی این تمیز معتبر است؛ و در پژوهش می‌گوید که «روشن[۵۲]ترین فکر، باز از محوترین احساس فروتر است.»[۵۳] لیکن این تمیز میان انطباعات و تصورات برحسب روشنی و قوت قدری گمراه‌کننده است. دست کم می‌تواند گمراه‌کننده باشد چنانچه توجهمان را از این نکته بگرداند که هیوم در وهلهٔ نخست جویای تمیزنهادن میان داده‌های بی‌واسطهٔ تجربه و اندیشه‌های ما دربارهٔ این داده‌هاست.او در عین‌حال تصورات را نسخه‌های انطباعات یا صورتهای مخیل یا ذهنی آنها می‌شمرد، و شاید طبیعی باشد که او بر تفاوت روشنی میان اصل و صورت ذهنی تأکید ورزد.

چنانکه دیدیم، هیوم می‌گوید که «تصورات و انطباعات همیشه مطابق با یکدیگر می‌نمایند.» ولی او سپس به وصف و اصلاح این «انطباع نخستین» می‌پردازد. او میان ادراکات بسیط[۵۴] و مرکب[۵۵] تمیز می‌گذارد، تمیزی که دربارهٔ هر دوگونهٔ ادراکات به‌کار می‌بندد، یعنی هم دربارهٔ انطباعات هم دربارهٔ تصورات. ادراك یك پاره رنگ سرخ انطباعی بسیط است، و اندیشه (یا صورت مخیل) پاره‌رنگ سرخ تصوری بسیط است. ولی اگر من روی تپهٔ مونمارتْر[۵۶] بایستم و به شهر پاریس بنگرم، انطباعی مرکب از شهر می‌پذیرم؛ از بامها، دودکشها، برجها، و خیابانها. و هنگامی که سپس به پاریس می‌اندیشم و این انطباع مرکب را به یاد می‌آورم، تصور مرکبی دارم. در این مورد، تصور مرکب تا اندازه‌ای با انطباع مرکب مطابق است؛ هرچند تطابقش دقیق و کافی نیست. ولی مورد دیگری را بیاوریم. «من می‌توانم شهری همچون اورشلیم نو[۵۷] را پیش خودم تخیل کنم که سنگفرششش از طلا و دیوارهایش از یاقوت‌اند، ولو هیچ‌گاه همچو جایی را ندیده باشم.»[۵۸] در این مورد، تصور مرکب من با انطباعی مرکب تطابق ندارد.

---

۵۰. همان، ص ۱. ۵۱. همان، ص ۲.

52. lively

۵۳. پژوهش، ۲، ۱۱، ص ۱۷.

54. simple 55. complex 56. Montmartre 57. New Jerusalem

۵۸. *رساله*، ۱، ۱، ۱، ص ۳.

بنابراین بحق می‌توان گفت که در برابر هر تصور، انطباعی دقیقاً مطابق هست. ولی باید توجه نمود که تصور مرکب اورشلیم نو را می‌توان به تصورات بسیط تجزیه کرد. و می‌توان پرسید که آیا هر تصور بسیط دارای یك انطباع بسیط مطابق و هر انطباع بسیط دارای یك تصور بسیط مطابق است. هیوم پاسخ می‌دهد: «به جرئت تصدیق می‌کنم که قاعده بدون هیچ استثنایی در اینجا صادق است، و هر تصور بسیط دارای انطباعی بسیط است که به آن می‌ماند، و هر انطباع بسیط تصوری مطابق دارد.»[۵۹] این حال را نمی‌توان با بررسی همهٔ موارد ممکن ثابت کرد؛ اما از هرکس که این گزاره را انکار می‌کند درخواسته می‌شود که اگر می‌تواند استثنایی بر آن نام ببرد.

آیا انطباعات مشتق از تصورات‌اند یا تصورات مشتق از انطباعات؟ برای پاسخ‌گفتن به این پرسش تنها لازم می‌آید که ترتیب پیداییشان را بازجوییم. روشن است که انطباعات بر تصورات پیشی دارند. «برای آنکه تصوری از بنفش یا نارنجی، از شیرین یا تلخ به کودکی بدهم، اعیان را بر او عرضه می‌دارم، یا بهتر بگوییم، این انطباعات را به‌او می‌رسانم؛ ولی به این شیوهٔ محال نمی‌کوشم تا انطباعات را با انگیختن تصورات فراآورم.»[۶۰] لیکن هیوم بر این قاعدهٔ کلی که تصورات از انطباعات مطابق خود سرچشمه می‌گیرند، استثنایی را نام می‌برد. گیریم که آدمی با همهٔ سایه‌رنگهای آبی جز یکی آشناست. اگر یك رشتهٔ مدرج از رنگهای آبی را بر او عرضه کنند که آغازش سیرترین و انجامش روشنترین آبی است، و اگر سایه‌رنگ آبی خاصی که او هرگز ندیده است غایب باشد، او به جایی تهی در رشتهٔ پیوسته متوجه خواهد شد. آیا امکان دارد که او این کاستی را با کاربرد متخیله جبران کند و «تصور» این سایه‌رنگ خاص را بسازد ولو که هیچ‌گاه انطباع مطابقش را حاصل نکرده باشد؟ «به‌گمانم کم‌اند کسانی که بر این عقیده نباشند که می‌تواند.»[۶۱] افزون بر این، آشکارا امکان‌پذیر است که تصوراتی از تصورات حاصل کنیم. زیرا می‌توانیم دربارهٔ تصوراتی تعقل کنیم و سخن گوییم که خودشان تصورات برآمده از انطباعات‌اند. در این‌حال، «تصورات دومین»[۶۲] را می‌سازیم که از تصورات پیشین فراز می‌آیند نه بی‌واسطه از انطباعات. ولی این قید و وصف[۶۳] دوم به تعبیر دقیق متضمن استثنایی بر آن قاعدهٔ کلی نیست که انطباعات بر تصورات پیشی می‌جویند. و اگر استثنای نامبرده در قید و وصف اول را منظور بداریم، با دلی آسوده می‌توانیم این گزارهٔ کلی را تقریر کنیم که انطباعات بسیط بر تصورات مطابقشان مقدم‌اند.

لیکن نکتهٔ زیر را باید افزود. انطباعات را می‌توان به انطباعات احساس[۶۴] و انطباعات بازتابی[۶۵]

---

۵۹. همان جا.   ۶۰. همان، ص ۵.   ۶۱. همان، ص ۶.

62. secondary ideas   63. qualification   64. impressions of sensation

65. impressions of reflection

بخش کرد. «گونهٔ اول در اصــل از علل ناشــناخته، در نفس برمی‌خیزد.»[٦٦] پس انطباعات بازتابی چه؟ اینها «تا اندازهٔ زیادی» از تصـورات نشأت می‌گیرند. گیریم که من انطباعی از سـردی دارم که رنج همراه می‌آورد. «نسـخه»ای از این انطباع پس از آنکـه انطباع واایسـتاد در ذهن می‌ماند. این «نسخه» یك «تصور» نامیده می‌شود، و می‌تواند مثلاً انطباعات جـدید بیزاری را فـراآورد که عبارت از انطباعات بازتابی‌اند. امکان دارد که از اینها دوباره حـافظه و متخیله نسـخه بردارند و به تصـورات مبدل گردند؛ و جــز آن. ولی حتی اگر در همچــو موردی انطباعات بازتابی مؤخــر بر تصــورات احساس‌اند، باری مقدم بر تصـورات بازتابی مطابق با خـویش‌اند، و بفـرجام از انطباعات احســاس سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، انطباعات در نهایت مقدم بر تصوراتاند.

شاید چنین بنماید که تحلیل نسبت انطباعات و تصورات، سازندهٔ نظریه‌ای است باارزش مدرسی صرف و اهمیتی اندك، الاّ به منزلهٔ تقریری مجدد از تجربه‌باوری که فرضیهٔ تصورات فطری را طرد می‌کند. ولی اهمیت این تحلیل هنگامی آشکار می‌شود که شـیوهٔ هیوم را در کاربسـت آن در خـاطر بسپریم. همچنان‌که سپس خواهیم دید، او مثلاً می‌پرسد که تصور جوهر از کدامین انطباعات نشأت می‌یابد. و نتیجه می‌گیرد که ما تصوری از جـوهر سـوای مجموعه‌ای از کیفیات خـاص و جــزئی نداریم. باز، نظریهٔ کلیش دربارهٔ انطباعات و تصــورات اهمیت زیادی در تحلیلش از علیت دارد. وانگهـی، این نظریه را می‌توان برای وارهیدن از چیزی به‌کار برد که هیوم چنین می‌خـواند: «همهٔ آن قاموس غریب و نامفهومی که از دیرباز استدلالهای مابعدالطبیعی را در تصرف خود گرفته و مایهٔ بی‌آبرویی آنها شده است.»[٦٧] فیلسوفان بسا الفاظی را به‌کار می‌برند که میان‌تهی‌اند، بدین‌لحاظ که دلالت بر تصـوراتی متعین نمی‌کنند و هیچ معنای قـطعی و محصـل ندارند. «بنابراین، هنگـامی که گمان می‌بریم که لفظی فلسفی بدون معنایی یا تصـوری به‌کار رفته اسـت (که مکـرر پیش می‌آید)، همین بس که بپرسیم *که آن تصور مفروض از چه انطباعی ناشی گشته است؟* و اگر امکـان نپذیرد که انطباعی ویژه برای تصوری بنهیم، گمانمان به‌یقین می‌کشد.»[٦٨]

دیدگاه هیوم را می‌توان به‌نحوی اندك متفـاوت از آنچـه بواقـع بیانش می‌کند تقــریر کرد. اگر کودکی به کلمهٔ «آسمان‌خراش» بربخورد، ممکـن اسـت معنایش را از پدرش بپرسـد. پدر می‌تواند معنای کلمه را با تعریف (حد)[٦٩] یا توصـیف (رسـم)[٧٠] توضـیح دهد. یعنی می‌تواند با کاربرد کلماتی چون «خانه»، «بلند»، «آشکوب» و جـز آن معنای کلمهٔ «آسـمان‌خـراش» را برای کودك توضـیح دهد. ولی کودك نمی‌تواند معنای توصیف را بفهمد مگر آنکه معانی الفـاظ بکـار رفته در توصـیف را فهم کند. بعضی از این الفاظ خودشان به‌یاری تعریف یا توصیف پذیرای توضیح‌اند. ولی بفـرجام به

---

٦٦. *رساله*، ۱، ۱، ۲، ص ۷.　٦٧. *پژوهش*، ۲، ۱۷، ص ۲۱.　٦٨. همان، ص ۲۲.
69. definition　70. description

کلماتی می‌رسیم که معنایشان را باید از راه نموداری[۷۱] آموخت. یعنی باید نمونه‌هایی از شیوهٔ کاربرد این کلمات یا مصادیقی از اطلاق[۷۲] آنها را به کودک نشان داد. در اصطلاح هیوم، به کودک باید «انطباعات» داد. بنابراین، امکان‌پذیر است که مقصود هیوم را با به‌کاربردن تمایزی تبیین کرد: تمایزی میان الفاظی که معنایشان از راه نموداری آموخته می‌شود، و الفاظی که معنایشان به تعریف یا به توصیف آموخته می‌شود. به‌سخن دیگر، امکان دارد که تمایزی زبانی[۷۳] میان الفاظ را به‌جای تمایز روانشناختیِ[۷۴] هیوم میان انطباعات و تصورات بنشانیم. ولی نکتهٔ اصلی، یعنی تقدم تجربه یا داده‌های بی‌میانجی، بر همان حال می‌ماند.

درخور اعتناست که هیوم فرض می‌گیرد که «تجربه» را می‌توان به سازاهای بسیط[۷۵]، یعنی انطباعات یا داده‌های حسی[۷۶] تجزیه کرد. ولی هرچند این تجزیه اگر همچون تحلیلی صرفاً مجرد نگریسته شود ممکن تواند بود، محل سؤال است که «تجربه» را بشود به شیوه‌ای سودبخش برحسب این سازاهای بسیط توصیف کرد. همچنین شایان توجه است که هیوم کلمهٔ «تصور» را به طرزی ایهام‌آمیز به‌کار می‌برد. گاهی او آشکارا اشاره به صورت ذهنی دارد؛ و بر فرض این معنای تصور، خلاف عقل نیست که از تصورات به نسخه‌های انطباعات تعبیر کنیم. ولی گاهی دیگر هیوم به مفهوم[۷۷] اشاره دارد نه به‌صورت ذهنی، و دریافتنش دشوار است که چگونه نسبت مفهوم با مصداق یا مابازای مفهوم را می‌توان به‌وجهی معقول به‌همان حیثی توصیف کرد که نسبت صورت ذهنی را با مصداق یا مابازای صورت ذهنی. هیوم در پژوهش نخستین[۷۸] الفاظ «افکار و تصورات» را مرادف به‌کار می‌برد. و به‌گمانم روشن است که تمایز اصلی او میان داده‌های بی‌واسطه یعنی انطباعات است و مشتقاتشان که او اسم کلی «تصورات» را به آنها می‌دهد.

گفته‌اند که نظریهٔ هیوم در باب انطباعات و تصورات، مانع فرضیهٔ تصورات فطری است. ولی این قول نظر به نحوهٔ هیوم در کاربرد لفظ «تصور فطری» نیازمند وصف و قید است. اگر فطری را معادل طبیعی بگیریم، «پس باید تصدیق داشت که همهٔ ادراکات و تصورات ذهن فطری یا طبیعی‌اند.»[۷۹] اگر از فطری مراد همزمان با زایش است، گفتگو بر سر بود یا نبود تصورات فطری گفتگویی کم‌بهاست؛ «همچنین نمی‌ارزد که بپرسیم اندیشیدن کی آغاز می‌شود؛ آیا پیش از، به‌هنگامِ، یا پس از زایش ما.»[۸۰] ولی اگر از فطری مقصودمان نسخه برنداشته از هیچ‌گونه ادراک متقدم است، «پس می‌توان قائل بود که همهٔ انطباعاتمان فطری‌اند، و تصوراتمان فطری نیستند.»[۸۱] پیداست که هیوم بر آن نبود که تصورات فطری وجود دارند به معنایی که لاك

71. ostensively 72. application 73. linguistic 74. psychological
75. atomic constituents 76. sense-data 77. concept

۷۸. ۲، ۱۲، ص ۱۸. ۷۹. پژوهش، ۲، ۱۷، حاشیهٔ صفحهٔ ۲۲. ۸۰. همان. ۸۱. همان.

می‌خواست انکار کند که همچو چیزهایی هستند. گفتن اینکه انطباعات فطری‌اند به این معنی است و بس که انطباعات خودشان نسخه‌های انطباعات نیستند؛ یعنی آنها تصورات به‌معنای مراد هیوم از کلمه نیستند.

٤. تداعی تصورات

به‌گفتهٔ هیوم، انطباعاتی که ذهن پذیرفته است به دو راه از نو پدیدار می‌شوند. نخست، با درجه‌ای از روشنی که میانگین روشنی انطباع و محوی تصور است باز پیدا می‌آیند. و قوه‌ای که بدان انطباعاتمان را به این نحو تکرار می‌کنیم، حافظه[۸۲] است. دوم، امکان دارد انطباعات همچون تصورات صرف، یعنی همچون نسخه‌های محو یا صور ذهنی یا مخیل انطباعات باز پیدا آیند. و قوه‌ای که بدان انطباعاتمان را به این نحو دوم تکرار می‌کنیم، متخیله[۸۳] است.

بدین‌سان، همان‌طور که هیوم اختلاف میان انطباعات و تصورات را برحسب درجات روشنی توصیف کرد، اکنون نیز تفاوت میان تصورات حافظه و تصورات متخیله را به‌شیوه‌ای همانند توصیف می‌کند. ولی او سپس تبیین دیگری از این تفاوت می‌دهد که قدری مقنعتر است. می‌گوید که حافظه نه همان تصورات بسیط بلکه همچنین سامان و ترتیبشان را حفظ می‌کند. به سخن دیگر، هنگامی که مثلاً می‌گوییم شخصی خاطرهٔ[۸٤] واضحی از یك مسابقهٔ کریکت دارد، مرادمان آن است که او نه‌فقط رویدادهای گوناگون را یکان‌یکان بلکه همچنین سامان رخدادنشان را به‌یاد می‌آورد. لیکن فعالیت متخیله به این نحو مقید نیست. متخیله می‌تواند مثلاً تصورات بسیط را خودسرانه ترکیب کند یا تصورات مرکب را به‌تصورات بسیط تجزیه کند و سپس سامانی نو به آنها بدهد. این کار در شعر و داستان مکرر رخ می‌دهد. «طبیعت در اینجا یکسره در آشوب می‌افتد، و جز اسبهای بالدار، اژدهایان-آتشین‌دم، و دیوان سخن از چیزی نمی‌رود.»[۸۵]

ولی با آنکه متخیله می‌تواند تصورات را آزادانه به‌هم آمیزد، کارش معمولاً بنابر برخی مبادی کلی تداعی[۸٦] است. در حافظه رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست. این رابطهٔ جدایی‌ناپذیر در متخیله نیست؛ ولی با این‌همه یك «مبداءِ پیونددهنده»[۸۷] میان تصورات هست، یا «گونه‌ای کیفیت تداعی‌کننده که به دستیاری آن یك تصور بطبع تصور دیگر را پیش می‌آورد.»[۸۸] هیوم آن‌را به

82. memory 83. imagination 84. memory

۸۵. *رساله*، ۱، ۱، ۳، ص ۱۰.

86. association 87. uniting principle

۸۸. *رساله*، ۱، ۱، ٤، ص ۱۰.

«نیرویی ملایم» وصف می‌کند که «معمولاً برقرار است.» علتهایش «بیشترینه ناشناخته‌اند و باید به کیفیات *اصلی* طبیعت آدمی که من سر تبیینشان را ندارم منحل شوند.»[۸۹] به‌عبارت دیگر، در انسان نیرو یا انگیزه‌ای فطری هست که او را وامی‌دارد، هرچند بدون ضرورت، تا برخی گونه‌های تصورات را به‌هم فراز آورد. هیوم درپی توضیح برنمی‌آید که این «نیروی ملایم» در ذات خود چیست: آن‌را همچون چیزی مفروض و داده می‌پندارد. در عین‌حال ما می‌توانیم کیفیاتی را مسلم بداریم که این نیروی ملایم را در کار می‌آورند. «کیفیاتی که این تداعی را پدید می‌آورند و ذهن به میانجی آنها به این شیوه از یك تصور به تصور دیگر راه می‌جوید، سه تا هستند: «*همانندی*[۹۰]، *همپهلویی*[۹۱] در زمان یا مکان، و *علت*[۹۲] و *معلول*[۹۳].»[۹۴] متخیله به‌آسانی از یك تصور به تصور دیگری که همانند آن است می‌رود. به‌همان سان، ذهن به‌حسب عادت طولانی خو می‌گیرد که تصورات بی‌واسطه یا بواسطه همپهلو[۹۵] را در مکان و زمان باهم تداعی کند. «و اما دربارهٔ رابطه‌ای که پدیدآوردهٔ نسبت *علت و معلول* است، بعدها مجال خواهیم یافت تا آن‌را به تمامی بررسیم، و از این‌رو اینك کاری به آن نداریم.»[۹۶]

۵. جوهر و نسبتها

در *رساله*، به‌دنبال قسمت در باب تداعی تصورات، قسمتهای دربارهٔ نسبتها[۹۷] و حالات[۹۸] و جواهر[۹۹] می‌آیند. اینها تصوراتی مرکب‌اند و معلولهای تداعی پیشگفته به‌شمارند. هیوم در رده‌بندی تصورات مرکب به این شیوه، یکی از رده‌بندیهای لاك را اختیار می‌کند. نخست به تصور جوهر می‌پردازیم.

چنانکه چشم می‌داریم، هیوم می‌پرسد که تصور جوهر، برفرض اینکه همچو تصوری وجود داشته باشد، از کدام انطباعی یا انطباعاتی مشتق می‌شود. تصور جوهر مشتق از انطباعات احساس نتواند بود. اگر دریافتهٔ چشم است، باید رنگ باشد؛ اگر دریافتهٔ گوش است، باید صوت باشد؛ اگر دریافتهٔ چشایی است، باید مزه باشد. ولی هیچ‌کس تصدیق ندارد که جوهر عبارت از رنگ یا صوت یا مزه است. پس اگر تصوری از جوهر هست، ناچار مشتق از انطباعات بازتابی است. ولی اینها را می‌توان به انفعالات و عواطف تجزیه کرد. و کسانی که سخن از جواهر می‌گویند، از این کلمه انفعالات یا عواطف را نمی‌خواهند. بنابراین، تصور جوهر نه از انطباعات احساس ناشی می‌شود نه از

---

۸۹. همان، ص ۱۳.

90. resemblance 91. contiguity 92. cause 93. effect

۹۴. همان، ص ۱۱.

95. contiguous

۹۶. همان جا.

97. relations 98. modes 99. substances

انطباعات بازتابی. پس چنین برمی‌آید که به تعبیر درست تصور جوهر هرگز وجود ندارد. کلمهٔ «جوهر» رسانندهٔ مجموعه‌ای از «تصورات بسیط» است. به‌گفتهٔ هیوم، «تصور جوهر... چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از تصورات بسیط که متخیله یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به‌آنها داده شده است که به‌یاری آن می‌توانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فراخوانیم.»[100] گاهی کیفیات جزئی سازندهٔ جوهر را به چیزی ناشناخته ارجاع می‌دهند و می‌پندارند که کیفیات جزئی با چنان چیز ناشناخته ملازمه دارند؛ اما حتی هنگامی که از این «چیز موهوم» می‌پرهیزند، دست‌کم می‌انگارند که کیفیات به‌توسط «همپهلویی و علیت» منسوب به یکدیگرند. بدین‌منوال تداعی تصورات در ذهن پا می‌گیرد، و هنگامی که فعالیتی را انجام می‌دهیم که آن‌را به کشف کیفیت‌جدیدی‌از جوهری‌معین‌توصیف‌می‌کنیم، تصور جدید به دستهٔ تصورات متداعی راه می‌یابد.

هیوم مبحث جوهر را زود کنار می‌گذارد. روشن است که او خط کلی انتقاد بارکلی را از مفهوم جوهر مادی لاك می‌پذیرد، و نظریهٔ اسطقس ناشناخته را محتاج به ابطال بیشتر نمی‌داند. ویژگی هیوم آن است که او نظریهٔ جوهر روحی بارکلی را نیز مردود می‌شمرد. یعنی تفسیر پدیده‌باورانه[101] چیزها را از بدنها به نفسها یا ذهنها شمول می‌دهد. براستی پیداست که او چندان خشنود نیست که ذهن را به رویدادهای روانیی که به‌مدد مبداءِ تداعی به‌هم پیوسته‌اند تجزیه کند. اما دیدگاه تجربه‌باورانهٔ کلیش آشکارا به‌سوی پدیده‌باوری همساز و هماهنگ، یعنی به‌سوی تحلیل همهٔ تصورات مرکب به انطباعات اشاره دارد، و او دست‌اندرکار این سعی است که به جوهر روحی به‌همان شیوه‌ای بپردازد که به جوهر مادی. اگر می‌بیند که تحلیلش چیزی را فرو می‌گذارد و گمان می‌برد که تبیینش دربارهٔ ذهن نمونه‌ای از تبیین رفع و رجوع[102] است، شکهایش یا از نابسندگی پدیده‌باوری به‌وجه کلی حکایت می‌کنند یا دست‌کم از نابسندگی تقریر او در باب پدیده‌باوری. لیکن هیوم در قسمتی سپسین از *رساله* به‌ذهن یا نفس زیر عنوان «اینهمانی شخصی»[103] می‌پردازد، و ما این مسئله را اکنون کنار می‌گذاریم، هرچند سودمند است که همین‌دم خاطرنشان سازیم که او مانند بارکلی به تحلیل پدیده‌باورانهٔ تصوز جوهر مادی اکتفا نمی‌کند.

هیوم هنگام بحث دربارهٔ نسبتها در *رساله*، دو معنای کلمهٔ «نسبت» را از هم بازمی‌شناسد. نخست، کلمهٔ «نسبت» را می‌توان برای دلالت بر کیفیت یا کیفیاتی به‌کار برد «که بدان دو تصور در متخیله به‌هم می‌پیوندند، و یکی بطبع دیگری را به‌شیوهٔ پیشگفته پیش می‌آورد.»[104] این «کیفیات»

---

۱۰۰. *رساله*، ۱، ۱، ۶، ص ۱۶.

101. phenomenalistic 102. explaining away 103. personal identity

۱۰۴. *رساله*، ۱، ۱، ۵، ص ۱۳.

عبارت‌اند از همانندی، همپهلویی و نسبت عِلّی، و هیوم آنها را کیفیات طبیعی نام می‌نهد. بنابراین، در مورد نسبتهای طبیعی تصورات به میانجی نیروی طبیعی تداعی به همدیگر می‌پیوندند، چندان‌که یکی بر این می‌گراید که بطبع یا به‌حسب عادت دیگری را فرا خواند. دوم، نسبتهایی هستند که هیوم آنها را نسبتهای فلسفی می‌خواند. ما می‌توانیم همهٔ اشیا را به‌خواست خود با هم مقایسه کنیم، به‌شرط آنکه دست‌کم گونه‌ای مانندگی کیفی میانشان باشد. ذهن در چنین مقایسه ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست تا از یك تصور به تصور دیگر بگذرد: این کار را صرفاً از آن‌رو می‌کند که برقراری مقایسهٔ معینی را گزیده است.

هیوم هفت‌گونه نسبت فلسفی برمی‌شمرد: همانندی، اینهمانی[۱۰۵]، نسبتهای زمان و مکان[۱۰۶]، تناسبهای کمیت یا عدد[۱۰۷]، درجات کیفیت[۱۰۸]، تعارض[۱۰۹] و علیت[۱۱۰].[۱۱۱] در دم پی می‌بریم که میان نسبتهای طبیعی و فلسفی شرکت معینی هست. در واقع، همهٔ سه نسبت طبیعی در فهرست نسبتهای فلسفی می‌آیند، هرچند البته نه به منزلهٔ نسبتهای طبیعی. ولی این شرکت نسبتها به‌سبب سهوی ازسوی هیوم نیست. او مثلاً توضیح می‌دهد که هیچ اشیائی را نمی‌توان مقایسه کرد مگر آنکه گونه‌ای همانندی میانشان باشد. بنابراین همانندی نسبتی است که بدون آن هیچ نسبت فلسفی وجود نتواند داشت. ولی چنین برنمی‌آید که هر همانندی فراآورندهٔ تداعی تصورات است. اگر کیفیتی بسیار عام باشد و در شمارهٔ بسیار زیادی از اشیا یا در همهٔ اشیا پیدا شود، ذهن را از یك عضو جزئی رده به‌عضو جزئی دیگری راه نمی‌برد. مثلاً همهٔ چیزهای مادی از حیث مادیت به‌یکدیگر می‌مانند، و ما می‌توانیم هرچیز مادی را با هرچیز مادی دیگر مقایسه کنیم. ولی تصور چیز مادی *به‌آن عنوان* ذهن را به نیروی تداعی به هیچ‌چیز مادی جزئی و خاص دیگری راه نمی‌برد. باز، سبزی نزد شمارهٔ بسیار زیادی از چیزها مشترك است. و ما می‌توانیم دو یا چند چیز سبز را آزادانه با هم مقایسه کنیم یا در گروهی فراز هم آوریم. اما متخیله ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست که از تصور چیز سبز X به‌تصور چیز سبز Y درگذرد. باز، می‌توان هردو چیزی را بر وفق نسبتهای مکانی-زمانی[۱۱۲] مقایسه کرد، ولی بضرورت برنمی‌آید که ذهن به نیروی تداعی ناگزیر از کردن این کار است. ذهن در پاره‌ای موارد ناگزیر است (بمثل، هنگامی که ما همیشه آزموده‌ایم که دو چیز به حیث‌مکانی و بی‌واسطه همپهلویند یا همیشه بی‌واسطه به‌دنبال هم می‌آیند)؛ ولی در موارد بسیار زیادی هیچ نیروی تداعی درکار نیست. امکان دارد که من بطبع، اگر نه به‌طور پرهیزناپذیر، ناگزیرم

105. identity 106. relations of time and place 107. proportions in quantity or number 108. degrees in quality 109. contrariety 110. causation

۱۱۱. همان، ص ۱۵-۱۴؛ بسنجید با *رساله*، ۱، ۳، ۱، ص ۶۹.

112. spatio-temporal

که چون به کاخ واتیکان می‌اندیشم به کلیسای سن‌پیر بیندیشم؛ ولی تصور نیویورك تصور کانتون را بطبع فرانمی‌خواند، هرچند که البته می‌توانم این دو شهر را از دیدگاه مکانی مقایسه کنم، و مثلاً حکم کنم که یکی بسیار دور از دیگری است.

و اما در باب علیت، هیوم دوباره بحث در آن را به‌پس می‌افکند. ولی اینجا سزاوار گفتن است که به‌دیدهٔ او علیت، از حیث نسبتی فلسفی، به نسبتهای مکان و زمان چون همپهلویی، توالی زمانی[113] و بهم‌پیوستگی ثابت[114] یا همبودی[115] تحویل‌پذیر است. اینجا هیچ رابطهٔ ضروری میان تصورات نیست؛ فقط نسبتهای مکانی-زمانی واقعی[116] در میان هستند. از این‌رو علیت به‌منزلهٔ نسبتی فلسفی هیچ دلیلی به‌دست نمی‌دهد که با استنباط علل فراتجربی[117] از معلولهای مشهود، به‌ورای تجربه برویم. در علیت به‌لحاظ نسبتی طبیعی، براستی رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست؛ ولی این عنصر را باید به‌وجهی ذهنی[118] و به‌یاری مبادی تداعی تبیین کرد.

۶. تصورات کلی مجرد

هیوم در نخستین بخش *رساله* در پیوند نزدیك با تحلیلش از تصورات و انطباعات، به تصورات مجرد کلی می‌پردازد. او با این سخن آغاز می‌کند که «فیلسوف بزرگی»، یعنی بارکلی، گفته است که همهٔ تصورات کلی «چیزی نیستند مگر تصورات جزئی که به لفظی معین ملحق شده‌اند، و این لفظ به تصورات جزئی مدلولی شاملتر می‌بخشد و سبب می‌شود که به اقتضا افراد دیگری همانند خود را فرا بخوانند.»[119] این شاید تقریر چندان سزاواری از دیدگاه بارکلی نباشد؛ اما به هر روی هیوم آن‌را یکی از بزرگترین و ارزشمندترین کشفیات اخیر می‌انگارد و بر آن می‌رود که با حجتهایی بیشتر تأییدش کند.

نخست آنکه تصورات مجرد در ذات خود فردی یا جزئی‌اند. مقصود هیوم به‌یاری حجتهایی که بر این گزاره می‌آورد روشن می‌شود. اول، «ذهن نمی‌تواند مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند بدون اینکه مفهومی دقیق از درجات هر کدام حاصل کند.»[120] مثلاً، درازای دقیق یك پاره‌خط تمیزپذیر از خود پاره‌خط نیست. نمی‌توان تصوری کلی از خطی بدون درازا حاصل کرد. همچنین نمی‌توان تصوری کلی از خطی دارای همهٔ درازاهای ممکن حاصل کرد. دوم، هر انطباعی، متعین و محدود است. بنابراین چون هر تصوری صورت ذهنی یا نسخهٔ یك انطباع است، ناچار خودش متعین و محدود است، ولو محوتر از انطباعی باشد که از آن ناشی شده است. سوم، هر چیزی که وجود دارد،

---

113. temporal succession 114. constant conjunction 115. togetherness
116. factual 117. transcendent 118. subjectively
۱۱۹. *رساله*، ۱، ۱، ۷، ص ۱۷. ۱۲۰. همان، ص ۱۸.

باید فردی باشد. مثلاً، هیچ مثلثی وجود نتواند داشت که مثلثی جزئی با خواص جزئی خود نباشد. فرض مثلثی موجود که در آن واحد بر همه یا هیچ‌گونه و اندازهٔ ممکن باشد و نباشد، فرضی محال است. ولی آنچه در واقعیت محال است، در تصور نیز محال است.

روشن است که نظر هیوم از پنداشتش دربارهٔ تصورات و نسبتشان با انطباعات برمی‌آید. اگر تصور عبارت از صورت ذهنی یا نسخه است، باید جزئی باشد. او بدین‌سان با بارکلی در نبود تصورات کلی مجرد همداستان است. همان‌گاه تصدیق می‌کند که آنچه تصورات مجرد نامیده می‌شوند، اگرچه در ذات خود صورتهای ذهنی جزئی‌اند، «ممکن است در بازنمودشان کلی گردند.»[۱۲۱] و کوشش او همان تعریف راهی است که بدان، این شمول دلالت روی می‌دهد.

هنگامی که میان چیزهایی که اغلب مشاهده می‌کنیم همانندی یافته‌ایم، براین عادتیم که نامی یکسان بر همه‌شان بار کنیم، حال تفاوتهایشان هرچه خواهد گوباش. مثلاً، چون چیزهایی را که درخت می‌خوانیم مکرر مشاهده کرده‌ایم و چون همانندهایی میانشان دیده‌ایم، کلمهٔ یکسان «درخت» را بر همه‌شان اطلاق می‌کنیم، بر رغم تفاوتهایی که میان بلوط، نارون، کاج، درخت بلند، درخت کوتاه، درخت برگ‌ریز، درخت همیشه‌سبز، و جز آن هست. و پس از آنکه خو گرفتیم که کلمه‌ای یکسان را بر این اشیا اطلاق کنیم، شنیدن کلمه، تصور یکی از این اشیا را از نو جان می‌دهد و متخیله را به حصول تصور آن وامی‌دارد. شنیدن کلمه یا نام نمی‌تواند تصورات همهٔ اشیائی را که نام بر آنها افتاده است فراخواند: یکی از آنها را فرا می‌خواند. اما همان‌گاه «عادت معینی» را درکار می‌آورد، یعنی آمادگی فراآوردن هر فرد دیگری را که به این تصور می‌ماند چنانچه مقتضی باشد. مثلاً گیریم که من کلمهٔ «مثلث» را می‌شنوم و این کلمه در ذهن من تصور یك مثلث متساوی‌الساقین جزئی را فرا می‌خواند. اگر من سپس حکم کنم که سه زاویهٔ یك مثلث برابر یکدیگرند، «عادت» یا «تداعی» تصور مثلث دیگری را فرا می‌خواند که بطلان این گزارهٔ کلی را بازمی‌نماید. این عادت هر آینه رازناك است؛ و «تبیین علل فرجامین کنشهای ذهنی ما ناممکن است.»[۱۲۲] ولی موارد مشابه را می‌توان بر تأیید وجود همچو عادتی گواه آورد. مثلاً، اگر شعر بلندی را از بر کرده‌ایم، همه‌اش را یکباره به‌خاطر نمی‌آوریم؛ بلکه همانندی یا شنیدن بیت اول، احتمالاً کلمهٔ اول، ذهن را آماده می‌گرداند تا همهٔ دنباله را به‌اقتضا، یعنی به ترتیب درخور به‌یاد آورد. ممکن است نتوانیم تبیین کنیم که این تداعی چگونه کار می‌کند، ولی دربارهٔ امور واقعی تجربی هیچ شکی نیست. باز، هنگامی که الفاظی چون *حکومت* یا *کلیسا* را به‌کار می‌بریم، کم پیش می‌آید که در ذهنمان همهٔ تصورات بسیطی را که فرازآورندهٔ این تصورات مرکب‌اند به‌روشنی و تمایز حاصل کنیم. ولی بخوبی می‌توانیم از یاوه‌گویی دربارهٔ این تصورات مرکب بپرهیزیم، و اگر کسی گزاره‌ای

---

۱۲۱. همان، ص ۲۰. ۱۲۲. همان، ص ۲۲.

بدهد که با عنصری از تمام محتوای همچو تصوری ناسازگار درآید، بی‌درنگ محالی گزاره‌اش را درمی‌یابیم. زیرا «عادت»، تصور برسازندهٔ واضح را به‌اقتضا فرامی‌خواند. باز، امکان دارد ما نتوانیم تبیین عِلّی کافی از این فراگرد بدهیم؛ ولی با این همه روی می‌دهد.

۷. نسبتهای تصورات؛ ریاضیات

هیوم در نخستین پژوهش می‌گوید که «همهٔ موضوعات عقل یا پژوهش آدمی را می‌توان بطبع به دوگونه بخش کرد: *نسبتهای تصورات* و *امور واقع*[123]. از گونهٔ نخستین‌اند علوم هندسه، جبر و حساب، وخلاصه‌هر تصدیقی که‌به‌شهود یابه‌برهان‌یقینی‌است.... امورواقع، که‌دومین‌موضوعات عقل آدمی‌اند، به‌همان شیوه مسلم‌داشتنی نیستند؛ و نیز گواهی ما بر راستیشان هر اندازه هم که زیاد باشد، بر همان طبع گواهی پیشگفته نیست.»[124] مراد هیوم آن است که همهٔ تعقل یا استدلال ما دربارهٔ نسبتهای میان چیزهاست. این نسبتها، همچنان‌که لاك می‌گفت، بر دوگونه‌اند: نسبتهای تصورات یا امور واقع. گزارهٔ حسابی نمونه‌ای از اولی است؛ و چنین گزاره‌ای که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، نمونه‌ای از دومی است. در این قسمت با نسبتهای تصورات سروکار داریم.

هیوم می‌گوید که از هفت نسبت فلسفی تنها چهار نسبت صرفاً بر تصورات وابسته‌اند، یعنی همانندی، تعارض، درجات کیفیت و تناسبهای کمیت یا عدد. نخستین سه‌تای اینها «در نگاه نخست کشف‌شدنی‌اند و به‌طور اخص در حوزهٔ شهود می‌افتند نه برهان.»[125] از آنجا که با استدلال برهانی سروکار داریم، پس با تناسبهای کمیت یا عدد، یعنی با ریاضیات روبه‌روییم. گزاره‌های ریاضی به نسبتهای تصورات و فقط تصورات حکم می‌کنند. مثلاً در جبر به حال یقین برهانها و صدق گزاره‌ها توفیری نمی‌کند که آیا اعیانی مطابق و مابازای نمادهای بکار رفته وجود دارند یا نه. صدق گزارهٔ ریاضی مستقل از پرسشهای راجع به وجود است.

بنابراین، تبیین هیوم از ریاضیات عقل‌باورانه و غیرتجربه‌باورانه است، بدین‌معنی که می‌گوید نسبتهای حکم‌شده ضروری‌اند. صدق گزارهٔ ریاضی صرفاً و منحصراً به نسبتهای میان تصورات وابسته است، یا، چنانکه می‌توان گفت، به معانی نمادهای معین؛ و به تأیید تجربه نیازمند نیست. البته نباید از سخن هیوم چنین معنایی را فهم کرد که تصورات ریاضی، فطری به معنای لاك از این کلمه‌اند. او از راه‌هایی که بدان ما به شناخت معانی نمادهای حسابی و جبری می‌رسیم نیك آگاه بود. مقصودش این است که راستی گزاره‌ها بکلی مستقل از شیوه‌های شناسایی معانی نمادهاست. ابطال راستی آنها به تجربه ممکن نیست؛ زیرا هیچ‌چیزی دربارهٔ امور واقع گفته نمی‌شود. آنها

123. matters of fact

۱۲۴. پژوهش، ٤، ۱، ۱-۲۰، ص ۲۵.   ۱۲۵. *رساله*، ۱، ۳، ۱، ص ۷۰.

گزاره‌های صوری‌اند نه فرضیه‌های تجربی. و اگرچه البته می‌توان ریاضیات را به کار بست، راستی گزاره‌ها مستقل از این کاربست[۱۲۶] است. به این لحاظ می‌توان آنها را گزاره‌های پیشینی نام نهاد، هرچند هیوم چنین لفظ را به‌کار نمی‌برد.

در سدهٔ نوزدهم، جان استوارت‌میل در اثبات این نکته می‌کوشید که گزاره‌های ریاضی عبارت از فرضیه‌هایی تجربی‌اند. ولی در تجربه‌باوری ویژهٔ سدهٔ بیستم، نظر هیوم را می‌پذیرند نه‌نظر میل را. مثلاً نئوپوزیتیویستها گزاره‌های ریاضی را به گزاره‌های پیشینی و تحلیلی تفسیر می‌کنند. در عین‌حال، بی‌آنکه البته کاربست‌پذیری[۱۲۷] گزاره‌های ریاضی را در علم منکر شوند، اصرار می‌ورزند که آنها به‌خودی خود تهی از محتوای واقعی و تجربی‌اند. گفتن اینکه چهار به‌علاوهٔ سه برابر هفت است، به‌خودی خود در حکم گفتن چیزی دربارهٔ چیزهای موجود نیست: راستی گزاره صرفاً به معانی الفاظ وابسته است. و این همان رأی هیوم است.

به نکتهٔ دیگری باید توجه نمود. هیوم در *رساله* می‌گوید که «هندسه به پای دقت و یقین کاملی که ویژهٔ حساب و جبراند نمی‌رسد. و با این‌همه از احکام ناقص حواس و متخیلهٔ ما برتر است.»[۱۲۸] دلیلی که می‌آورد آن است که مبادی نخستین هندسه از نمودهای کلی چیزها گرفته شده‌اند؛ و آن نمودها نمی‌توانند مفید یقین باشند. «چنین می‌نماید که تصوراتمان اطمینان کامل به ما می‌دهند که هیچ دو خط موازی نمی‌توانند پارهٔ مشترکی داشته باشند؛ ولی اگر این تصورات را بررسی کنیم، می‌بینیم که آنها همیشه انحراف محسوس دو خط را فرض می‌گیرند، و جایی که زاویه‌ای که تشکیل می‌دهند بغایت کوچك است، ما ملاکی از خط راستی به چنان دقت نداریم که از صدق این گزاره به ما اطمینان دهد.»[۱۲۹] و نتیجه‌ای که هیوم می‌گیرد آن است که «بنابراین جبر و حساب به منزلهٔ یگانه علومی بازمی‌مانند که در آنها می‌توانیم زنجیره‌ای از استدلال را به هر درجه از پیچیدگی پیش ببریم و باز دقت و یقین کامل را نگاه داریم.»[۱۳۰] ولی بظاهر دلیلی کافی در میان نیست برای اینکه هندسه را استثنایی بر تفسیر کلی بر ریاضیات بشماریم. اگر صدق گزاره‌های جبری و حسابی منحصراً وابسته به «تصورات» یا به تعاریف است، سخن دربارهٔ هندسه نیز همین است، و «نمودها»ی محسوس ربطی به آن پیدا نمی‌کنند. هیوم گویا خودش پی به این نکته برده است؛ زیرا در نخستین پژوهش، هندسه را همپای جبر و حساب می‌گذارد. و می‌گوید که «هرچند هرگز دایره‌ای یا مثلثی در طبیعت نیست، حقایق مبرهن داشتهٔ اقلیدس همواره یقین و بداهتشان را نگاه خواهند داشت.»[۱۳۱]

---

126. application 127. applicability

۱۲۸. همان، ص ۷۱. ۱۲۹. همان جا. ۱۳۰. همان جا. ۱۳۱. پژوهش، ٤، ۱، ۲۰، ص ۲۵.

۸. امور واقع

هیوم نسبتهای فلسفی را به نسبتهای نامتغیر[۱۳۲] و متغیر[۱۳۳] قسمت می‌کند. نسبتهای نامتغیر تغییر نمی‌پذیرندبی‌آنکه‌تغییری‌درموضوعات‌منسوب‌به‌آنهایادرتصوراتشان‌روی‌دهد.برعکس،اگرموضوعات یا تصورات بی‌تغییر بمانند، نسبت میانشان بی‌تغییر می‌ماند. نسبتهای ریاضی بر این‌گونه‌اند. برفرض تصورات یا نمادهای معنی‌دار معین، نسبتهای میان آنها نامتغیرند. برای آنکه گزاره‌های حسابی یا جبری را کاذب گردانیم، واجب می‌آید که معانی نمادها را تغییر دهیم؛ اگر چنین نکنیم، گزاره‌ها بضرورت صادق‌اند، یعنی نسبتهای میان تصورات نامتغیرند. لیکن نسبتهای متغیر تغییر می‌پذیرند بدون‌آنکه‌تغییری‌درموضوعات منسوب‌به آنها یا در تصوراتشان واجب آید. مثلاً، نسبت مکانی فاصلهٔ دو جسم تغییر تواند کرد، هرچند اجسام و تصورات ما از آنها بر یك حال می‌مانند.

پس چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم شناخت یقینی از نسبتهای متغیر را به‌یاری تعقل محض حاصل کنیم؛ یعنی صرفاً با تحلیل تصورات و برهان پیشینی: بلکه به تجربه و مشاهده با آنها آشنا می‌شویم، یا بهتر بگوییم، حتی در مواردی که متضمن استنباط است، به‌تجربه و مشاهده بازبسته‌ایم. اینجا ما با امور واقع سر و کار داریم نه با نسبتهای تصوری[۱۳۴] محض. و، چنانکه دیدیم، ما همان درجه از بداهت را که دربارهٔ نسبتهای تصورات به‌دست می‌آوریم دربارهٔ امور واقع به‌دست نتوانیم آورد. گزاره‌ای که مبین نسبتی از تصورات به‌معنای هیوم از لفظ است، انکارش بدون تناقض ممکن نیست. مثلاً، بر فرض معانی نمادهای ۲ و ٤، نمی‌توانیم انکار کنیم که ٤=۲+۲ بدون آنکه به‌تناقض گرفتار آییم: ضدش تصورناپذیر است. ولی «نقیض هر امر واقع باز ممکن است، زیرا هرگز متضمن تناقض نتواند بود.... اینکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد گزاره‌ای است که از تصدیق آنکه خورشید طلوع خواهد کرد کمتر معقول و متضمن تناقض بیشتر نیست.»[۱۳۵] هیوم مرادش این نیست که قولی کاذب است که خورشید فردا طلوع خواهد کرد: مرادش این است که در قول به آنکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد هیچ تناقض منطقی گنجیده نیست. آهنگ این انکار را هم ندارد که ما ممکن است یقین داشته باشیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. لیکن قائل است که ما همان دلایل اطمینانی را که دربارهٔ صدق گزاره‌ای در ریاضیات ناب داریم، دربارهٔ اینکه خورشید فردا طلوع خواهد کرد نداریم و نتوانیم داشت. بسیار محتمل است که خورشید فردا طلوع کند، ولی یقینی نیست چنانچه از گزارهٔ یقینی گزاره‌ای را می‌خواهیم که ضرورت منطقی دارد و ضدش تناقض‌آمیز و ممتنع است.

دیدگاه هیوم در این‌باره دارای اهمیت بسیار است. گزاره‌های حاکی از آنچه او نسبتهای تصورات

---

132. invariable 133. variable 134. ideal relations

۱۳۵. پژوهش، ٤، ۱، ۲۱، ص ٦-۲٥.

می‌خواند، اکنون همگان آنها را گزاره‌های تحلیلی[۱۳۶] می‌نامند. و گزاره‌های گویای امور واقع، نامشان گزاره‌های ترکیبی[۱۳۷] است. به‌دعوی تجربه‌باوران روزگار نو، همهٔ گزاره‌های پیشینی[۱۳۸] که راستیشان به استقلال از تجربه و مشاهده دانسته است و ضدهایشان با خود در تناقض می‌آیند، گزاره‌های تحلیلی به‌شمار می‌روند و راستیشان صرفاً به معانی نمادها وابسته است. بنابراین، هیچ گزارهٔ ترکیبی، گزارهٔ پیشینی نیست؛ فرضیه‌ای تجربی است که از درجه‌ای کمابیش از احتمال برخوردار است. وجود گزاره‌های پیشینی ترکیبی[۱۳۹]، یعنی گزاره‌هایی که گویای امور واقع‌اند اما همان‌گاه براطلاق یقینی‌اند، طرد می‌شود. این دیدگاه کلی، بازنمای تحول آرای هیوم است.

نکته‌ای دیگر: می‌توان میان انواع گوناگون نسبتهای متغیر یا «ناهمساز»[۱۴۰] تمیز زیر را نهاد. به‌زعم هیوم، «ما نباید هیچ‌کدام از مشاهداتمان را دربارهٔ اینهمانی و نسبتهای زمان و مکان به‌منزلهٔ تعقل بپذیریم؛ زیرا در هیچ‌کدامشان ذهن را نمی‌رسد که از آنچه بی‌واسطه بر حواس حاضر است فراتر رود، خواه برای کشف وجود واقعی خواه برای کشف نسبتهای اشیا.»[۱۴۱] بدین‌سان من بی‌واسطه می‌بینم که این تکه کاغذ با سطح میز همپهلوست. اینجا با موردی از ادراک روبه‌روییم نه تعقل. و من به‌یاری استنباط وجود یا فعالیت چیزی که فراتر از ادراک بالفعل می‌رود، از ادراک بالفعل درنمی‌گذرم. البته می‌توانم چنین کنم؛ و در این‌حال استنباط عِلّی را پیش می‌کشم. پس به‌دیدهٔ هیوم، «هر استنتاجی (دربارهٔ امور واقع) فراتر از انطباعات حواس، تنها بر رابطهٔ علت و معلول بنیاد تواند داشت.»[۱۴۲] «چنین می‌نماید که هرگونه تعقل دربارهٔ امر واقع بر پایهٔ نسبت علت و معلول استوار است. تنها به میانجی همین نسبت می‌توانیم فراتر از گواهی حافظه و حواسمان برویم.»[۱۴۳] به‌سخن دیگر، هرگونه تعقل در امور واقع، به تضاد با نسبتهای تصورات، استنباط عِلّی[۱۴۴] است. یا، به تعبیر مشخصتر، ما در ریاضیات، برهان[۱۴۵] داریم و در علوم تجربی، استنباط عِلّی. پس نظر به دخالت مهم استنباط عِلّی در شناخت آدمی، باید طبع نسبت عِلّی و دلایل خودمان را بر آنکه به توسط استنباط عِلّی از گواهی بی‌واسطهٔ حواس فرا می‌گذاریم بازجوییم.

۹. تحلیل علیت

هیوم به بازجستش از نسبت عِلّی با چنین پرسشی راه می‌یابد که تصور علیت از کدام انطباع یا انطباعاتی مشتق است. نخست آنکه هیچ کیفیتی از آن چیزهایی که «علل» می‌نامیم نمی‌تواند

136. analytic propositions 137. synthetic propositions 138. a priori propositions
139. synthetic a priori propositions 140. inconsistent
۱۴۱. *رساله*، ۱، ۳، ۲، ص ۷۳. ۱۴۲. همان، ص ۷٤. ۱۴۳. پژوهش، ٤، ۱، ۲۲، ص ۲٦.
144. causal inference 145. demonstration

منشاءِ تصور علیت باشد. زیرا نمی‌توانیم کیفیتی را کشف کنیم که نزد همه‌شان مشترك باشد. «پس تصور علیت باید از نسبتی میان اشیا ناشی باشد؛ و این نسبت را اکنون باید بکوشیم تا کشف کنیم.»[١٤٦]

نخستین نسبتی که هیوم نام می‌برد همپهلویی است. «من در وهلهٔ اول می‌بینم که همهٔ اشیائی که علت یا معلول به‌شمار می‌آیند همپهلویند.»[١٤٧] البته مرادش این نیست که چیزهایی که علت و معلول می‌شمریم همیشه بی‌واسطه همپهلویند؛ زیرا ممکن است که زنجیره‌ای یا رشته‌ای از علتها باشد میان چیز A که آن‌را علت می‌نامیم و چیز Z که آن‌را معلول می‌نامیم. ولی خواهیم دید که A و B، B و C و جز آن همپهلویند، ولو A و Z خودشان بی‌واسطه همپهلو نباشند. آنچه هیوم منتفی می‌داند، تأثیر از دور[١٤٨] به‌معنای خاص لفظ است. لیکن باید افزود که او دربارهٔ تصور عامیانهٔ علیت سخن می‌گوید. او می‌اندیشد که عوام باور دارند علت و معلول همیشه همپهلویند، خواه بی‌واسطه خواه بواسطه. ولی او در بخش سوم *رساله* خود را بقطع متعهد به این قول نمی‌کند که نسبت همپهلویی لازمهٔ نسبت عِلّی است. می‌گوید می‌توان فرض کرد که حال چنین است «تا هنگامی که مجال مناسبتری برای روشن‌کردن این مطلب بیابیم، و بررسی کنیم که چه اشیائی پذیرا یا ناپذیرای همنهادگی[١٤٩] و بهم‌پیوستگی[١٥٠] هستند.»[١٥١] و سپستر روشن می‌سازد که همپهلویی مکانی را لازمهٔ تصور علیت نمی‌انگارد. زیرا قائل است که شیئی امکان دارد وجود داشته باشد و با این‌حال در جایی نباشد. «یك اندیشهٔ اخلاقی را نمی‌توان سوی راست یا سوی چپ یك انفعال نهاد؛ همچنین بو یا صوت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد. این چیزها و ادراکها نه همان مکان خاصی را لازم ندارند بلکه براطلاق با مکان ناسازگارند، و حتی متخیله نمی‌تواند مکانی بر آنها حمل کند.»[١٥٢] ما بیقین می‌اندیشیم که مثلاً انفعالات به نسبتهای عِلّی راه می‌یابند؛ ولی نمی‌توان گفت که آنها با چیزهای دیگر همپهلویی دارند. بنابراین، هیوم همپهلویی مکانی را عنصری لازم در نسبت عِلّی نمی‌داند.

دومین نسبتی که هیوم در آن بحث می‌کند، تقدم زمانی[١٥٣] است. او حجت می‌انگیزد که علت باید از حیث زمانی متقدم بر معلول باشد. تجربه مؤید این رأی است. وانگهی، اگر در هر موردی معلولی بتواند کاملاً با علتش همزمان باشد، این حال در همهٔ موارد علیت حقیقی چنین خواهد بود. زیرا در هر موردی که حال چنین نباشد، آنچه به اصطلاح علت نامیده می‌شود مدتی نافعال خواهد

---

١٤٦. *رساله*، ١، ٣، ٢، ص ٧٥. ١٤٧. همان جا.

148. action at a distance 149. juxtaposition 150. conjunction

١٥١. همان جا. ١٥٢. *رساله*، ١، ٤، ٥، ص ٢٣٦.

153. temporal priority

ماند و عامل دیگری نیاز دارد تا آن را به‌فعالیت براند. در این حال، علت، حقیقی یا سزاوار به‌شمار نیست. ولی اگر همهٔ معلولها کاملاً با علتهایشان همزمان بودند، «روشن است که چیزی همچون توالی در میان نخواهد بود، و همهٔ اشیا ناچار همبودند.»[۱۵۴] لیکن این سخن آشکارا محال است. بنابراین می‌توان فرض گرفت که معلولی نمی‌تواند با علتش کاملاً همزمان باشد، و علت باید از حیث مکانی بر معلولش متقدم باشد.

ولی پیداست که هیوم از قاطعیت این برهان یکسره مطمئن نیست. زیرا سپس می‌گوید: «اگر این برهان مقنع می‌نماید، بسیار خوب. اگرنه، از خواننده درمی‌خواهم که مانند مورد پیش به من آزادی چنین فرض شمردنش را روا دارد. زیرا پی خواهد برد که امر چندان مهمی نیست.»[۱۵۵] بدین‌گونه‌دروغ است که‌بگوییم‌هیوم‌تأکید بسیاربر همپهلویی‌و توالی‌زمانی‌به‌منزلهٔ‌عناصر ماهوی نسبت عِلّی می‌گذارد. براستی او برآن شد که آنها را چنان بپندارد که گویی عناصر ماهوی‌اند، ولی عنصر بس مهمتر دیگری هست. «پس آیا به این دو نسبت همپهلویی و توالی بسنده کنیم و بینگاریم که تصوری تمام از علیت به‌دست می‌دهند؟ به‌هیچ‌رو. چه‌بسا شیئی با شیء دیگر همپهلو و متقدم بر آن باشد بدون اینکه علتش به‌شمار رود. باید یك *رابطهٔ ضروری*[156] را به‌دیده گرفت؛ و آن نسبت، اهمیتش بسیار بیشتر از اهمیت دو نسبت پیشگفته است.»[۱۵۷]

لذا این پرسش برمی‌خیزد که تصور رابطهٔ ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی نشأت می‌گیرد. ولی هیوم در *رساله* درمی‌یابد که باید نامستقیم به این پرسش راه یابد، این‌گونه که، به‌سخن خودش، همهٔ دشتهای پیرامون را بگردد به امید آنکه بر شکارش دست یابد. یعنی لازم می‌بیند که نخست در دو پرسش مهم بحث کند. «اول، به چه دلیل *ضروری* می‌گوییم که هرچیزی که وجودش آغازی دارد، باید همچنین علتی داشته باشد؟ دوم، چرا نتیجه می‌گیریم که چنان علتهای خاص باید بضرورت چنین معلولهای خاص را داشته باشند؛ و طبع استنباطی که از یکی به دیگری بیرون می‌کشیم و طبعِ باوری که به آن می‌آوریم چیست؟»[۱۵۸]

هیوم می‌گوید این مبدأ که هرچه آغاز به‌وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است نه مبرهن داشتنی. او دربارهٔ نکتهٔ نخستین مطلب چندانی نمی‌گوید و از هرباره به همین بس می‌کند که از هر کسی که می‌اندیشد آن مبدأ به شهود یقینی است می‌خواهد که مدعایش را ثابت کند. و اما در باب برهان‌ناپذیری این مبدأ، هیوم ابتدا حجت می‌آورد که‌ما شیئی‌را در یك لحظه معدوم و در لحظهٔ دیگر موجود تصور می‌کنیم بی‌آنکه تصور متمایزی از علتی یا از

---

۱۵۴. *رساله*، ۱، ۳، ۲، ص ۷۶. ۱۵۵. همان جا.

156. necessary connection

۱۵۷. همان، ص ۷۷. ۱۵۸. همان، ص ۷۸.

مبدائی فراآورنده داشته باشیم. و اگر آغاز وجودی جدا از تصور علتی برایمان متصور باشد، «جدایی بالفعل این موضوعات چندان ممکن است که مستلزم تناقض و محالی نیست؛ و بنابر این پذیرای ابطال به میانجی هیچ استدلالی از روی تصورات صرف نیست که بدون آنها مبرهن داشتن ضرورت یك علت ممتنع است.»[159] پس از این حجت که پیوسته است به نظریه‌اش دربارهٔ تصورات به‌مثابهٔ نسخه‌ها یا صورتهای ذهنی انطباعات و به نام‌انگاری او، آنگاه می‌پردازد به ابطال برخی تقریرهای برهان ادعایی بر این مبدأ که هر چیزی که آغاز به بودن می‌گذارد، به‌توسط فاعلیت فراآورندهٔ[160] علتی چنین می‌کند. مثلاً کلارك و دیگران حجت می‌انگیختند که اگر چیزی بدون علتی آغاز به وجود بگذارد، خودش علت خویش است؛ و این آشکارا ممتنع است، زیرا برای آنکه حال چنین باشد واجب می‌آید که پیش از خودش موجود باشد. باز، لاك حجت می‌آورد چیزی که بدون علتی هست می‌شود، معلول هیچ چیزی نیست؛ و «هیچ‌چیز» نمی‌تواند علت «چیزی» باشد. نقد عمدهٔ هیوم بر حجتهایی از این‌گونه آن است که همه‌شان مصادره به مطلوب می‌کنند: بدین‌معنی که اعتبار همان مبدائی را پیشاپیش مفروض می‌گیرند که بناست اثباتش کنند، یعنی هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد، باید علتی داشته باشد.

اگر این مبدأ نه به شهود یقینی است نه اثبات‌پذیر، باور ما به آن ناچار از تجربه و مشاهده برمی‌خیزد. ولی در این نقطه هیوم موضوع را رها می‌کند و می‌گوید که می‌خواهد به‌سراغ پرسش دومش برود که چرا ما باور داریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد. شاید پی ببریم که پاسخ به پرسش دوم، به پرسش اول نیز پاسخ می‌دهد.

نخست آنکه باید دانست که استنباط عِلّی ثمرهٔ شناخت شهودی ماهیات نیست. «هیچ شیئی نیست که متضمن وجود شیئی دیگر باشد چنانچه این اشیا را در نفس خود لحاظ کنیم و هرگز فراتر از تصوراتی که از آنها حاصل می‌کنیم ننگریم. چنین استنباطی برابر شناخت است و متضمن تناقض و امتناع مطلق تصور هرچیز مخالف آن است. ولی از آنجا که همهٔ تصورات متمایز جدایی‌پذیرند، بدیهی است که امتناعی از آن‌گونه در میان نتواند بود.»[161] مثلاً، ما به‌زعم هیوم نمی‌توانیم ماهیت شعلهٔ آتش را به‌شهود دریابیم و معلول یا معلولهایش را تالیهای منطقاً ضروری بشمریم.

«پس تنها به تجربه است که می‌توانیم وجود یك شیء را از وجود شیء دیگر استنباط کنیم.»[162] معنای مشخص این سخن چیست؟ معنایش این است که ما بهم‌پیوستگی دو شیء، مثلاً شعله و احساسی که گرمی می‌نامیم، را بارها مشاهده می‌کنیم، و به‌یاد می‌آوریم که این اشیا بر سامان بازگردندهٔ منظمی از همپهلویی و توالی پیدا آمده‌اند. سپس، «بی‌درنگ یکی را *علت* و دیگری را

۱۵۹. *رساله*، ۱، ۳، ۳، ص ۸۰.

160. productive agency

۱۶۱. *رساله*، ۱، ۱، ۳، ۶، ص ۷-۸۶. ۱۶۲. همان، ص ۸۷.

معلول می‌خوانیم و وجود یکی را از وجود دیگری استنباط می‌کنیم.»[۱۶۳] واپسین گفته نشان می‌دهد که هیوم به تصور آدم متعارف از علیت می‌اندیشد، و نه صرفاً به تصور فیلسوف از علیت. آدم متعارف «به‌هم‌پیوستگی ثابت» A و B را در موارد مکرر مشاهده می‌کند، جایی که A با B همپهلو و مقدم بر B است، و A را علت و B را معلول می‌خواند. «هنگامی که یك نوع خاص از رویدادها همیشه و در همهٔ موارد به‌نوع خاص دیگری از رویدادها پیوسته است، دیگر تردیدی نمی‌ورزیم که یکی را با پیدایی دیگری پیشگویی کنیم، و آن استدلال (استنباط عِلّی) را که تنها می‌تواند ما را دربارهٔ هر امر واقع یا وجودی مطمئن سازد به‌کار گیریم. پس یك شیء را *علت* و شیء دیگر را *معلول* نام می‌نهیم.»[۱٦٤] بنابراین، فراخور این تجربه می‌توانیم علت را چنین تعریف کنیم: «*شیئی که درپی آن شیء دیگری می‌آید، هرگاه که در پی همهٔ اشیای مانندهٔ شیء اول اشیائی مانندهٔ شیء دوم می‌آیند*. یا به‌تعبیر دیگر، *هرگاه‌که‌اگر شیءاول‌نبود، شیءدوم‌هرگز وجودنمی‌داشت.*»[۱٦٥]

هیوم در گفتن اینکه ما موارد گذشته را «به‌یاد می‌آوریم»، آشکارا فراتر از چیزی می‌رود که تجربهٔ متعارف گفتنش را توجیه می‌کند. زیرا بحق می‌توان علت را از معلول یا معلول را از علت استنباط کرد بی‌آنکه موارد گذشته را فراخواند. اما هیوم دردم این خطا را به‌مدد مبداءِ تداعی اصلاح می‌کند.

اگر باور ما به روابط عِلّی خاص و منظم وابسته به خاطرهٔ موارد گذشتهٔ به‌هم‌پیوستگی ثابت است، چنین می‌نماید که ما این مبدأ را فرض می‌کنیم یا دست‌کم چنان عمل می‌کنیم که گویی این مبدأ را فرض می‌کنیم که «مواردی که‌ازآنهاتجربه‌ای‌نداشته‌ایم باید همانند مواردی باشند که از آنها تجربه داشته‌ایم، و سیر طبیعت همواره برحال همگونه می‌ماند.»[۱٦٦] ولی این مبدأ نه یقینی به شهود است نه مبرهن داشتنی. زیرا تصور دگرگونی در سیر طبیعت در خود تناقضی ندارد. همچنین نمی‌توان این مبدأ را بااستدلال‌محتمل‌ازروی‌تجربه مسجل داشت. زیرا در بنیاد استدلال محتمل ما نهفته است. ما همیشه همگونگی را به‌طور ضمنی از پیش مفروض می‌داریم. مراد هیوم این نیست که ما این مبدأ را نباید فرض گیریم. این کار در حکم پذیرفتن شکاکیتی است که او آن را عملی نمی‌دانست. او صرفاً می‌خواهد بگوید که ما به‌وسیلهٔ مبدائی که خودش اثبات‌شدنی نیست و به‌شهود یقینی نیست،نمی‌توانیم‌اعتبار باورمان‌را به‌استنباط‌عِلّی‌ثابت‌کنیم.درعین‌حال‌ما البته‌در واقع‌این‌مبدأرا از پیش مفروض می‌گیریم، و نمی‌توانیم (بیرون از ریاضیات ناب) عمل یا استدلال کنیم مگر آنکه ضمناً آن‌را پیشاپیش مفروض گیریم. این «*فرض که آینده به گذشته می‌ماند* بر پایهٔ هیچ‌گونه حجتی استوار نیست، بلکه یکسره ناشی از عادتی است که بدان متعین می‌شویم تا برای آینده

---

۱٦۳. همان جا.
۱٦٤. پژوهش، ۷، ۲، ۵۹، ص ٥-۷٤.
۱٦٥. پژوهش، ۷، ۲، ٦۰، ص ۷٦.
۱٦٦. رساله، ۱، ۳، ٦، ص ۸۹.

همان رشتهٔ اشیا را چشم بداریم که به‌آن خـو گرفته‌ایم.»[۱۶۷] باز، «بنابراین، راهنمای زندگی عقـل نیست بلکه عادت است. تنها همین است که ذهن را در همهٔ موارد متعین می‌کند تا آینده را سازوار با گذشته بینگارد. این گام هرقدر هم آسان بنماید، عقل را هرگز، تا جـاودان، توان آن نیسـت که این گام را بردارد.»[۱۶۸] تصور عادت یا خوگرفتگی دخالت زیادی در تحلیل نهایی هیوم از علیت دارد.

برگردیم به تصور بهم‌پیوستگی ثابت. این گزاره که راهبر ما به تصدیق روابط عِلّی جـزئی همان بهم‌پیوستگی ثابت است، پاسخگوی این سؤال هیوم نیست که تصور رابطهٔ ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی نشأت می‌گیرد. زیرا تصور بهم‌پیوسـتگی ثابت عبارت اسـت از تصـور بازگشـت منظم دوگونه رویداد همسـان بنابر الگـویی ثابت از همپهلویی و توالی، و این تصـور دربرگیرندهٔ تصـور رابطهٔ ضروری نیست. «از صرف تکرار هر انطباع گذشـته، حتی تا بی‌نهـایت، هرگز تصـور اصـلی جدیدی همچو تصور رابطه‌ای ضروری برنخواهد خاست؛ و شمارهٔ انطباعات در این مورد همان‌قـدر بی‌حاصل است که اگر خـودمان را به‌تنهـا یك انطباع منحصـر می‌کردیم.»[۱۶۹] ولی، به‌عقیدهٔ هیوم، نمی‌توان تصور رابطهٔ ضروری را از مشاهدهٔ تسلسلهای منظم یا روابط عِلّی بیرون کشید. بنابراین یا باید گفت که چنین تصوری وجـود ندارد یا آنکـه باید از گونه‌ای سـرچشمهٔ ذهنی فـراز آید. هیوم نمی‌تواند نخستین شق را اختیار کند؛ زیرا پیشتر بر اهمیت تصور رابطهٔ ضروری تأکید ورزیده است. پس باید شق دوم را برگزیند؛ و بواقع همین کار را می‌کند.

گفتن اینکه تصور رابطهٔ ضروری مشتق از سرچشمه‌ای ذهنی است، در چهـارچوب فلسـفهٔ هیوم برابرگفتن آن‌اسـت که‌ازگونه‌ای انطباع‌بازتابی اشـتقاق‌می‌یابد. ولی‌چنین‌برنمی‌آید که‌این‌تصـوراز نسبت اراده با معلولهایش نشأت گیرد و سپس همچون نادانسته‌ای از دانسته گرفته شود. «اراده، که در اینجا به‌منزلهٔ علت نگریسته می‌شود، همان اندازه با معلولهـایش رابطه‌ای کشـف‌شـدنی ندارد که هرچیز مادی با معلول خاصش.... خلاصه، افعال ذهن از این‌باره با افعال ماده یکسان‌اند. ما فقـط بهم‌پیوستگی ثابتشان را ادراك می‌کنیم....»[۱۷۰] بنابراین باید به جستجوی راه‌حـل دیگـری برآییم. گیریم که چندین مورد از بهم‌پیوستگی ثابت را مشاهده می‌کنیم. این تکرار نمی‌تواند به‌تنهایی خـود پدیدآورندهٔ تصور رابطهٔ ضروری باشد. این معنی پیشـتر تصـدیق‌شـده اسـت. برای پدیدآوردن این تصور، تکرار موارد همسانِ بهم‌پیوستگی ثابت «باید چیزی جدید را *کشف* یا *تولید* کند که منشاءِ آن تصور است.»[۱۷۱] ولی تکرار سبب نمی‌شود که ما چیز جدیدی را در اشیای بهم‌پیوسته کشـف کنیم. همچنین کیفیت جدیدی را در خود اشیا فرانمی‌آورد. لیکن مشاهدهٔ تکرار، فراآورندهٔ انطباع جـدیدی در ذهن است. «زیرا پس از آنکـه همانندی را در تعـدادی کافـی از موارد مشـاهده کردیم، بی‌درنگ

---

۱۶۷. *رساله*، ۱، ۳، ۱۲، ص ۱۳٤. ۱۶۸. «خلاصه»، ۱۶. ۱۶۹. *رساله*، ۱، ۳، ٦، ص ۸۸.
۱۷۰. *رساله*، ۱، ۳، ۱٤، ص ۳-٦۳۲، «ضمیمه». ۱۷۱. همان، ص ۱٦۳.

تعین ذهن را به گذشتن از یك شیء به ملازم معمول آن احساس می‌کنیم.... پس، ضرورت معلول این مشاهده است، و چیزی نیست مگر یك انطباع درونی ذهن، یا تعینی برای بردن اندیشه‌هایمان از یك شیء به شیء دیگر.... هیچ انطباع درونی نیست که نسبتی با امر فعلی داشته باشد مگر آن گرایش فراآوردهٔ عادت به گذشتن از یك شیء به ملازم معمولش.»[۱۷۲] بنابراین، گرایش ِ معلول عادت یا تداعی به گذشتن از یکی از چیزهایی که بهم‌پیوستگی ثابتشان را مشاهده کرده‌ایم به چیز دیگر، عبارت است از انطباعی که تصور رابطهٔ ضروری از آن نشأت می‌یابد. یعنی، گرایش فراآوردهٔ عادت، یك داده یا یك انطباع است و تصور رابطهٔ ضروری عبارت از بازتاب یا صورت ذهنی آن در آگاهی است. این تبیین تصور رابطهٔ ضروری هم بر نسبتهای عِلّی بیرونی انطباق می‌پذیرد هم بر نسبتهای عِلّی درونی، مانند نسبت میان اراده و معلولهایش.

اکنون ما در وضعی هستیم که مفهوم علت را با دقت بیشتر تعریف کنیم. چنانکه بالا دیدیم، علیت را می‌توان یا به‌منزلهٔ نسبتی فلسفی به‌دیده گرفت یا همچون نسبتی طبیعی. به‌لحاظ نسبتی فلسفی، چنین به‌تعریف درتواند آمد. یك علت عبارت است از «شیئی متقدم بر، و همپهلو با شیئی دیگر، هرگاه که همهٔ اشیای همانند شیء اول در نسبتهای مشابهی از تقدم و همپهلویی با آن اشیائی که با شیء دوم همانندند نهاده می‌شوند.»[۱۷۳] به‌لحاظ نسبتی طبیعی، «*علت* عبارت است از شیئی متقدم بر، و همپهلو با شیئی دیگر، و چنان به‌آن پیوسته است که تصور یکی ذهن را تعین می‌بخشد تا تصور دیگری را حاصل کند، و انطباع یکی ذهن را تعین می‌بخشد تا تصوری روشنتر از دیگری حاصل کند.»[۱۷۴] باید توجه نمود که «هرچند علیت ممکن است نسبتی *فلسفی* باشد که متضمن همپهلویی و توالی و بهم‌پیوستگی ثابت است، باز فقط تا جایی که نسبتی *طبیعی* است و اتحادی میان تصوراتمان فرامی‌آورد توانائیم که بر مبنای آن استدلال کنیم یا نتیجه‌ای از آن بگیریم.»[۱۷۵]

بدین‌سان هیوم پاسخی به این پرسش خود داده است که «چرا ما نتیجه می‌گیریم که چنان علتهای خاص باید بضرورت چنین معلولهای خاص را داشته باشند، و چرا ما استنباطی از یکی به دیگری حاصل می‌کنیم.»[۱۷۶] پاسخ با الفاظ روانشناختی بیان شده است و اشاره دارد به اثر روانشناختی مشاهدهٔ موارد بهم‌پیوستگی ثابت. این مشاهده فراآورندهٔ عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به‌یاری آن ذهن بطبع از، مثلاً، تصور شعله به تصور گرمی یا از انطباع شعله به‌تصور روشن گرمی می‌گذرد. این‌حال توانائیمان می‌دهد تا از تجربه یا مشاهده درگذریم. از مشاهدهٔ دود بطبع آتش را استنباط می‌کنیم، ولو اینکه آتش مشاهده نشود. اگر بپرسند

---

۱۷۲. همان، ص ۱۶۵. ۱۷۳. همان، ص ۱۷۰. ۱۷۴. همان جا. ۱۷۵. *رساله*، ۱، ۳، ۶، ص ۹۴.
۱۷۶. *رساله*، ۱، ۳، ۳، ص ۸۲.

که ضامن اعتبار عینی چنان استنباط چیست، یگانه پاسخ فرجامینی که هیوم می‌تواند بدهد همان تحقیق‌پذیری تجربی[177] است. و در یك فلسفهٔ تجربه‌باورانه، این یگانه پاسخی است که بواقع لازم می‌آید.

آیا هیوم پاسخ این پرسش را نیز داده است که چگونه تجربه چنین مبدأ را پدید می‌آورد که هر چیز که آغاز به‌وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد؟ از پاسخ او به این پرسش که چرا ما نتیجه می‌گیریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد برمی‌آید که عادت سبب می‌شود که چشم بداریم هر رویدادی علتی دارد و ما را از این قول بازمی‌دارد که رویدادهایی بر اطلاق نامعلول، وجود توانند داشت. و این به‌گمانم همان است که هیوم بر فرض مقدماتش باید بگوید. او پس از دادن تحلیلش از علیت می‌گوید که نظر به تعاریف برآمده از *علت*، «به‌آسانی متصور است که هیچ ضرورت مطلق یا مابعدالطبیعی نیست بر اینکه هرگونه آغاز وجود باید ملازم با چنان شیئی باشد.»[178] نمی‌توان صدق مبداءِ موردگفتگو را مبرهن داشت. با این‌همه در نخستین پژوهش می‌گوید: «همگان این معنی را تصدیق می‌کنند که هیچ‌چیزی وجود ندارد بدون آنکه علتی بر وجودش باشد.»[179] پس باور ما به‌این مبدأ باید به‌سبب عادت باشد. لیکن درخور اعتناست که جمله‌ای که هم‌اینك از پژوهش نقل کردیم به این‌نحو ادامه می‌یابد: «و تصادف[180]، چنانچه بدقت بازجسته شود، کلمهٔ سلبی صرف است، و به معنای هیچ توان واقعی نیست که جایی وجودی در طبیعت دارد.»[181] نزد هیوم «تصادف» به‌معنای رویدادی تصادفی[182] یا نامعلول[183] است. و باورنداشتن به تصادف برابر باورداشتن به این است که هر رویدادی علتی دارد. و بدیدهٔ هیوم، باورداشتن به این برابر باورداشتن به آن است که هر علتی، یك علت ضروری یا تعین‌بخش است. براستی، رویدادهایی ممکن است به‌خلاف چشمداشت پیش‌آیند. و این امکان دارد که عامیان را سوی باور به‌تصادف راه ببرد. ولی «فیلسوفان» (البته از جمله دانشمندان) چون در چندین مورد با بازجویی دقیق پی برده‌اند که رویداد نابیوسان به‌سبب تأثیر معارض علتی تاکنون ناشناخته بوده است، «این مبدأ را می‌سازند که رابطهٔ میان همهٔ علتها و معلولها بیکسان ضروری است، و عدم‌یقین ظاهری در برخی موارد از تضاد[184] نهانی علتهای نقیض[185] ناشی می‌شود.»[186] اینجا مبداءِ آنکه هر رویدادی علتی دارد، به مبداءِ «ساختهٔ» فیلسوفان توصیف می‌شود. ولی باور ما بچنان مبدأ گویا نتیجهٔ عادت است.

---

177. empirical verification

۱۷۸. *رساله*، ۱، ۳، ۱۴، ص ۱۷۲.　　۱۷۹. پژوهش، ۸، ۱، ۷۴، ص ۹۵.

180. chance

۱۸۱. همان جا.

182. fortuitous　183. uncaused　184. opposition　185. contrary

۱۸۶. *رساله*، ۱، ۳، ۱۲، ص ۱۳۲.

هیوم می‌گوید که تنها یك‌گونه علت وجود تواند داشت. «زیرا چون تصور ما از فاعلیت[۱۸۷] از بهم‌پیوستگی ثابت دو شیء مشتق است، هرجا این امر مشاهده شد علت، فاعلی[۱۸۸] است؛ و هرجا مشاهده نشد هرگز هیچ‌گونه علتی وجود نتواند داشت.»[۱۸۹] تمایزی که فیلسوفان مدرسی میان علتهای صوری[۱۹۰]، مادی[۱۹۱]، فاعلی و غایی[۱۹۲] می‌گذاشتند تمایزی مردود است. برهمین حال است تمایز میان علت و سبب[۱۹۳]، تا جایی که این الفاظ بەمعانی مختلف به‌کار می‌روند. افزون براین، همچنان که تنها یك‌گونه علت هست، پس تنها یك‌گونه ضرورت هست. تمایز میان ضرورت مادی و معنوی دارای شالودهٔ واقعی نیست. «آنچه ضرورت مادی را برمی‌سازد، بهم‌پیوستگی ثابت اشیا است به‌علاوهٔ تعین ذهن: برداشتن اینها با *تصادف* یکسان است.»[۱۹۴]

امیدوارم که شرح مجمل بالا دربارهٔ تحلیل هیوم از علیت گویای این واقعیت باشد که او توجه بسیاری بذل موضوع علیت کرد. مقامی که تحلیل علیت در *رساله* می‌باید بسیار برجسته‌تر از پایه‌ای است که پرداختش به جوهر دارد. بی‌گمان او برآن بود که نظریهٔ جوهر مادی را پیشتر بارکلی رد کرده است. ولی دلیل عمدهٔ بذل چندان توجه به علیت همان درك اوست از دخالت بسیار مهم نفوذ عِلّی در علوم و در زندگی انسان به‌وجه عام. و گرانمایگی تحلیل او که خواه با آن موافق باشیم خواهِ مخالف باری می‌توانیم قدرش را بشناسیم، عبارت است از کوشش او در آمیختن یك تجربه‌باوری هماهنگ و سازوار با بازشناختن معنایی که ما معمولاً بر علیت حمل می‌کنیم. بدین‌سان او بازمی‌شناسد که وقتی می‌گوییم X علت Y بود، مرادمان چیزی بیشتر است از آنکه X بر Y تقدم زمانی داشت و از حیث مکانی با آن همپهلو بود. او رویاروی مشکل می‌رود و می‌کوشد تا آن‌را برپایهٔ مبانی تجربه‌باورانه بگشاید. چنین کوششی در راه پروردن یك فلسفهٔ تجربه‌باورانهٔ هماهنگ و سازوار، حق عمدهٔ هیوم بر ناموری است. سخن او چندان بدیع نبود که گاهی انگاشته‌اند. نمونه‌ای بیاوریم: نیکُلای اُوتْرْکُورِی[۱۹۵] در قرن چهاردهم بر این قول می‌رفت که از وجود یك‌چیز نمی‌توان وجود چیز دیگر را با یقین استنباط کرد. زیرا در مورد دوچیز متمایز، همواره بدون گرفتارآمدن به‌تناقض منطقی ممکن است که وجود یکی را تصدیق و وجود دیگری را انکار کنیم. فقط گزاره‌های تحلیلی که به مبداءِ عدم تناقض[۱۹۶] «تحویل‌پذیرند»، گزاره‌های یقینی هستند. وانگهی، چنین می‌نماید که نیکلا باور ما را به روابط عِلّی منظم برحسب تجربه‌مان از تسلسلهای مکرر تبیین

187. efficiency 188. efficient

۱۸۹. *رساله*، ۱، ۳، ۱٤، ص ۱۷۱.

190. formal 191. material 192. final 193. occasion

۱۹٤. همان جا. ۱۹۵. Nicholas of Autrecourt. برای آگاهی از آرای نیکلای اوترکوری، نگاه کنید به جلد سوم این *تاریخ* (ص ۱٤۷ به بعد).

196. principle of non-contradiction

کرده است. تجربهٔ تسلسلهای مکرر مایهٔ پیدایی چنین چشمداشتی می‌شود که اگر B در گذشته در پی A آمده است، در آینده نیز چنین خواهد کرد. من البته نمی‌خواهم به کنایه بگویم که هیوم دربارهٔ نیکلای اوترکوری یا اندیشمندان همسان او در قرن چهاردهم چیزی می‌دانست. فقط توجه را به این واقعیت تاریخی جلب می‌کنم که در قرن چهاردهم، از شماری از آرای هیوم پیشی جسته بودند، ولو هیوم اطلاعی از این امر نداشت. با این‌همه همچنان راست است که هیوم است و نه پیشینیان آغازین او که حامی و پدر تجربه‌باوری طراز نوین به‌شمار می‌رود. مصطلحات از قرن هجدهم به این‌سو تغییر کرده‌اند، و تجربه‌باور امروزین می‌کوشد تا از گرایش هیوم به خلط منطق و روانشناسی بپرهیزد. ولی دربارهٔ وام مستقیم یا نامستقیم تجربه‌باور امروزین به هیوم هیچ شکی نمی‌توان ورزید.

تأکید اهمیت تاریخی هیوم بضرورت در حکم پذیرفتن تحلیل او از علیت نیست. از یك رشتهٔ ممکن انتقاد، نمونه‌ای می‌آوریم. بهدیدهٔ من به‌رغم گفتهٔ هیوم در این موضوع، ما از گونه‌ای فراآیی عِلّی درونی[197] آگاهیم که صرفاً برحسب تحلیل او پذیرای تبیین نیست. گویا او می‌انگارد که مشکل مشهور در تبیین اینکه اراده‌های ما چگونه بر حرکتهای جسمانیمان تأثیر می‌گذارند، یا حتی چگونه ما برخی اعمال درونی را به‌خواست خود انجام می‌دهیم، نشان می‌دهد که حتی اینجا علیت، از رویهٔ عینی، صرفاً عبارت از بهم‌پیوستگی ثابت است، یا کمینه آنکو ما تنها بهم‌پیوستگی ثابت را ادراك می‌کنیم. ولی این شیوهٔ احتجاج بظاهر اعتبار این قول اوکازیونالیستها (طرفداران نظریهٔ کسب) را از پیش مفروض می‌گیرد که تأثیر[198] یا توان عِلّی فراآورنده‌ای وجود ندارد مگر اینکه بدانیم ما نه همان به‌وجه عِلّی عمل می‌کنیم بلکه همچنین چگونه چنین می‌کنیم. و اعتبار این دعوی محل سؤال است. باز، اهمیت دارد که تمیز بگذاریم میان این پرسش که آیا دانشمند می‌تواند با تصور هیوم از علیت همداستان باشد و این پرسش که آیا این تصور بازنمای تحلیلی است که از دیدگاه فلسفی کفایت می‌کند. فیزیکدان مثلاً کاری به مسئلهٔ پایگاه منطقی و وجود شناختی این مبدأ ندارد که هرچیزی که آغاز بهوجود می‌گذارد به میانجی فاعلیت علتی بیرونی[199] چنین می‌کند. برای او ضروری نیست که دل به‌همچو مسئله‌ای مشغول دارد. ولی فیلسوف البته این پرسش را می‌پرسد. و پرداخت هیوم به آن محل انتقاد است. برای نمونه، حتی اگر بتوان توگویی نخست خلئی را تخیل کرد و سپس X را که وجود دارد، به‌هیچ‌رو بضرورت برنمی‌آید که X می‌تواند بدون علتی بیرونی آغاز به‌وجود گذارد. و همچنین از این واقعیت که تناقضی لفظی نیست میان گزاره‌های «X آغاز به‌وجود گذاشت» و «X علتی نداشت»، بضرورت برنمی‌آید که این گزاره‌ها چون از دیدگاه «تحلیل مابعدالطبیعی» بررسی شوند باهم سازگاراند. ما از یك‌سو گزاره‌های تحلیلی و «صوری» داریم و از

197. interior causal production 198. efficacy 199. extrinsic

سوی دیگر فرضیه‌های تجربی: در دستگاه هیوم، جایی برای گزاره‌های پیشینی ترکیبی نیست. و براستی مسئله این است که آیا گزاره‌هایی یقینی و مع‌هذا اخباری[200] دربارهٔ واقعیت وجود دارند یا نه. ولی بحث کافی در این‌موضوع به‌معنای بحث در طبع و مقام مابعدالطبیعه است. برفرض مقدمات هیوم و تصور او از «دلیل»، چیزی همانند تحلیلش از علیت ناچار برمی‌آید. نمی‌توانیم مقدماتش را بپذیریم و آنگاه آیینی مابعدالطبیعی در باب علیت برآن بیفزاییم.

لیکن درنقد آرای هیوم به‌یادآوردن این نکته اهمیت دارد که او منکر وجود نسبتهای عِلّی نیست. یعنی او صدق این گزاره را انکار نمی‌کند که شعله علت گرمی است. همچنین حتی منکر صدق این گزاره نیست که شعله بضرورت علت گرمی است. کار او کاوش در معنای این گزاره‌هاست. و در بحث نزد هیوم پرسش این نیست که آیا نسبتهایِ عِلّی هستند یا نه، بلکه آن است که مراد از گفتن اینکه «نسبتهایِ عِلّی هستند» چیست. باز، پرسش این نیست که آیا روابطِ ضروری هستند یا نه، بلکه آن است که مقصود از گفتن «روابطِ ضروری هستند» چیست.

۱۰. طبع باور

همچنان‌که دیدیم، همگونگی طبیعت به‌دستیاری عقل مبرهن داشتنی نیست. همگونگی طبیعت موضوع باور[201] است نه شهود یا برهان. در واقع ما می‌توانیم مانند انسان متعارف بگوییم که آن‌را می‌شناسیم، اگر کلمهٔ *شناختن* با گسترهٔ فراخ معنایی که در گفتار متداول دارد به‌کار رود. ولی اگر کلمه به معنایی تنگ به‌کار رود به‌دلالت بر دریافت چنان گزاره‌هایی که مانع همهٔ شقهای دیگرند، نمی‌توان گفت که ما از همگونگی طبیعت شناخت داریم. بەدیدهٔ هیوم، از یك‌سو گزاره‌های تحلیلی داریم که مبین نسبتهای میان تصورات‌اند، و از سوی دیگر گزاره‌های ترکیبی که به‌نحوی بر تجربه بنیاد دارند. اما تجربه به‌خودی خود تنها مفید داده‌های واقعی است: تجربه را توانایی آن نیست که دربارهٔ آینده به‌ما بگوید. به‌یاری عقل نیز نمی‌توان اثبات کرد که باورها و چشمداشتهایمان دربارهٔ آینده موجهند. با این‌همه، باور در زندگی آدمی دخالت بسیار مهمی دارد. اگر ما از یك‌سو به گزاره‌های تحلیلی و از سوی دیگر به داده‌های تجربی بی‌واسطهٔ کنونی یا بیادآورده محدود بودیم، زندگی آدمی امکان‌ناپذیر می‌گشت. ما هر روز کارهایی می‌کنیم که بنیادشان بر باور است. بنابراین، واجب می‌آید که طبع باور را بازجوییم.

گزارش هیوم دربارهٔ باور نشانگر گرایش او به خلط منطق و روانشناسی است. زیرا او به پرسش منطقی دربارهٔ مبانی آن اطمینانی که باور می‌نامد پاسخی روانشناختی می‌دهد. ولی شاید او از این‌کار چاره ندارد. زیرا بنابر مقدماتش، بر باورهای ما دربارهٔ سیر آیندهٔ رویدادها هیچ دلیل منطقی وجود

---

200. informative 201. belief

ندارد. پس باید به همین بسنده کند که بنماید ما چگونه به داشتن این باورها می‌رسیم.

به‌زعم هیوم، باورداشتن به یك گزاره را نمی‌توان برحسب اعمال بهم‌پیوستن تصورات تبیین کرد. یکی از مثالهایش را می‌آوریم: اگر کسی به‌من بگوید که یولیوس قیصر در رختخوابش مرد،[۲۰۲] من این گزاره را فهم می‌کنم و همان تصوراتی را به‌هم می‌پیوندم که آن‌کس می‌پیوندد، ولی گزاره را تصدیق نمی‌کنم. باید جایی دیگر سراغ تفاوت بین باور و ناباوری را گرفت. درنظر هیوم «باور کاری نمی‌کند مگر آنکه شیوهٔ تصور شیئی را دگرگون سازد؛ تنها می‌تواند تصوراتمان را روشنی و قوتی افزوده بخشد. پس ظن یا باور به درست‌ترین وجه چنین تعریف می‌شود: *تصوری روشن که با انطباعی کنونی منسوب و متداعی است.*»[۲۰۳] مثلاً، هنگامی که وجود یك‌چیز را از وجود چیزی دیگر استنباط می‌کنیم (یعنی هنگامی که در نتیجهٔ استنباط باور می‌آوریم که چیزی وجود دارد)، از انطباع یك شیء به‌تصور «روشن» شیء دیگر می‌گذریم؛ و ویژگی باور همین روشنی یا قوت تصور است. ما در گذار از انطباع به تصور، «نه به عقل بلکه به عادت یا به مبداءِ تداعی متعین هستیم. ولی باور چیزی بیشتر از تصوری بسیط است. شیوهٔ خاصی از حصول تصور است؛ و چون همان تصور فقط با تغییر درجات قوت و روشنیش دگرگون می‌گردد، روی‌هم رفته برمی‌آید که باور تصوری روشن است که نسبتی با انطباع کنونی، برحسب تعریف پیشگفته، آن‌را فراآورده است.»[۲۰۴]

بنابراین، می‌توان باور و اوهام را به‌توسط رجوع به شیوهٔ حصول تصورات مربوط به آنها ازهم بازشناخت. «تصور مورد تصدیق از تصوری موهوم که تنها قوهٔ واهمه برما عرضه‌اش می‌دارد، متفاوت *احساس می‌شود*: و این احساس[۲۰۵] متفاوت را من می‌کوشم که با نامیدنش به *نیرویی* برتر، یا روشنی، یا *صلابت*، یا *استواری*، یا *ثبات* تبیین کنم.»[۲۰۶] باور «لفظی است که در زندگی عادی همگان آن‌را به‌قدر کافی می‌فهمند؛»[۲۰۷] ولی در فلسفه می‌توان آن‌را برحسب احساس کردن توصیف کرد.

لیکن، حتی اگر کلماتی چون «قوت» و «روشنی» برای بازشناختن گزاره‌های باورداشتهٔ ما از اوهام معلوم بس می‌آیند، آیا راست نیست که باورهای بسیاری داریم که دربارهٔشان هیچ احساسی نیرومند نداریم؟ ما باور داریم که زمین مسطح نیست، و ماه از اقمار زمین است، ولی اکثر ما احساساتی نیرومند در این‌باره‌ها نداریم. چنین می‌نماید که هیوم در پاسخ باید به محمولات ثبات و استواری رجوع کند نه به محمولات قوت و روشنی. به‌دیدهٔ هیوم، تصدیق یك گزاره باید مشروط به

---

۲۰۲. یولیوس قیصر (Julius Caesar) را در مجلس سنای رم کشتند.ــم.

۲۰۳. *رساله*، ۱، ۳، ۷، ص ۹۶.

۲۰۴. همان، ص ۹۷.

205. feeling

۲۰۶. همان، ص ۶۲۹، «ضمیمه».

۲۰۷. همان جا.

طرد شقهای دیگر باشد. در مورد یك گزارهٔ تحلیلی، هر گزارهٔ نقیض آن مطرود است زیرا می‌بینیم که انکار گزاره‌ای تحلیلی با خود در تناقض می‌آید. درمورد گزارهٔ ترکیبی، طرد شقهای دیگر به‌تناسب ترتیبی انجام می‌گیرد که بنابر آن، موقع تصدیق داشته در گزاره، در گذشته رخ داده است و مشاهدهٔ این تکرار عادتی را برقرار داشته و مبادی تداعی را درکار آورده است. در مورد گزارهٔ «ماه از اقمار زمین است»، همیشه به‌ما گفته‌اند که گزاره‌ای راست است، هیچ چیزی روی نداده است که ما را دربارهٔ راستی این گزاره به‌شك اندازد، و همهٔ مشاهداتی که امکان داشته انجام دهیم با راستیش همساز درمی‌آیند. بنابراین، به‌راستی گزاره‌باوری استوار و ثابت داریم، ولو آنکه بسا احساسمان درباره‌اش چندان نیرومند نباشد که احساسمان، مثلاً، دربارهٔ صداقت دوست جانی خودمان آنگاه که بداندیشان تکذیبش می‌کنند.

گفتم که همیشه به‌ما گفته شده که ماه از اقمار زمین است. این سخن بدان معنی است که باور را می‌توان به‌یاری آموزش و لذا به‌یاری تصورات ایجاد کرد. هیوم این نکته را تصدیق می‌کند. «همهٔ ظنها و مفاهیمان دربارهٔ چیزها که از کودکی به‌آنها خوگرفته‌ایم، چنان ریشهٔ ژرفی می‌دوانند که ممکن نیست با همهٔ تواناییهای عقل و تجربه آنها را از بیخ برکنیم؛ این عادت نه فقط از حیث تأثیرش به‌عادت برخیزنده از اتحاد مدام و جدایی‌ناپذیر علتها و معلولها نزدیك می‌آید، بلکه همچنین در بسیاری مواقع بران چیرگی می‌یابد. اینجا ما نباید به این سخن بس کنیم که روشنی تصور فراآورندهٔ باور است. باید بگوییم که آنها به‌طرزی جدایی‌ناپذیر یکسان‌اند.... من برانم که اگر بازجوییم، پی می‌بریم که بیش از نیمی از عقاید یا ظنهای رایج میان آدمیان پدیدآوردهٔ آموزش‌اند، و مبادیی که بدین‌گونه به‌طور مضمر پذیرفته می‌شوند بران مبادیی می‌چربند که یا پدیدآوردهٔ تعقل مجرد یا تجربه‌اند.... آموزش یك علت صناعی است نه طبیعی.»[۲۰۸]

پس به‌گفتهٔ هیوم، «هنگامی که من به مبدائی معتقدم، این فقط تصوری است که با نیرویی بیشتر به من می‌خورد. هنگامی که من یك دسته حجت را بر دستهٔ دیگر می‌گزینم، کاری جز این نمی‌کنم که از روی احساسم دربارهٔ برتری نفوذشان تصمیم می‌گیرم.»[۲۰۹] باز، «همهٔ استدلالهایمان دربارهٔ علتها و معلولها از چیزی جز عادت نشأت نمی‌یابند، و باور به‌وجه اخص فعلی است که از بخش حساس[۲۱۰] طبایع ما برمی‌آید نه از بخش اندیشندهٔ[۲۱۱] آنها.»[۲۱۲] پس چگونه می‌توان میان باورهای معقول و نامعقول حکم کرد؟ هیوم بظاهر پاسخ چندان روشن و صریحی به این سؤال نمی‌دهد؛ و هنگامی که به باورهای نامعقول می‌پردازد، براین می‌گراید که بازنماید به‌عقیدهٔ او ذهن

---

۲۰۸. *رساله*، ۱، ۳، ۹، ص ۱۷-۱۱۶.　　۲۰۹. *رساله*، ۱، ۳، ۸، ص ۱۰۳.

210. sensitive　　211. cogitative

۲۱۲. *رساله*، ۱، ٤، ۱، ص ۱۸۳.

چگونه کار می‌کند نه آنکه روشن سازد که چگونه ما باورهای معقول را از باورهای نامعقول بازمی‌شناسیم. ولی پاسخ کلیش به مسئله گویا کمابیش چنین است: بسیاری باورها نتیجهٔ «آموزش»اند، و پاره‌ای از آنها نامعقول‌اند. راه علاج باورهای نامعقول آن است که به تجربه توسل جوییم، یا بهتر بگوییم، آن باورها را به محك تجربه بیازماییم. آیا باوری که حصولش نتیجهٔ آن است که دایم به‌ما گفته‌اند راست است، با باورهایی که بنیادشان بر تجربهٔ نسبتهای عِلّی است همساز درمی‌آید؟ اگر اولی با دومی ناهمساز یا ناهماهنگ درمی‌آید، باید از آن دست کشید. آموزش یك «علت صناعی»[213] است، و ما باید علت «طبیعی» باورها را ترجیح نهیم، یا نسبتهای عِلّی را به‌معنای فلسفی، یعنی بهم‌پیوستگیهای ثابت یا نامتغیر. البته می‌توان باورهای نامعقول بر بنیاد تجربه حاصل کرد. مثال هیوم عبارت است از داوریهای تعمیم‌یافته دربارهٔ اعضای ملتی بیگانه که نتیجهٔ یکی دو برخورد با بیگانگان است. ولی راه علاج تعصبهایی از این‌گونه آشکار است: راهش راهی است که بدان همچو تعصبها در واقع علاج می‌شوند، اگر علاج بشوند. بعلاوه، باورهای نامعقول را می‌توان با تجربهٔ همگونگیها یا تجربهٔ بهم‌پیوستگیهای ثابت پدید آورد. اما با تأمل در پرتو تجربهٔ گسترده‌تر که موارد خلاف را آشکار می‌کند یا عوامل دیگر را به شناخت درمی‌آورد، اینها را می‌توان چاره کرد. تولستوی جایی از این باور برخی دهقانان سخن می‌گوید که جوانه‌زدن درختهای بلوط در بهاران به‌سبب بادی معین است. و اگر باد با درختها همپهلو و مقدم بر جوانه‌زدنشان بود، باور دهقانان را می‌توان تبیین کرد. ولی اگر تجربه مواردی را آشکار کند که در آن درختهای بلوط حتی هنگامی که این‌باد ویژه نوزد جوانه‌می‌دهند، باور دهقانان‌رانمی‌پذیریم. باز، حتی اگر در همهٔ موارد درختهای بلوط تنها هنگامی که باد ویژه می‌وزید جوانه می‌دادند، این باور که جوانه‌زدن معلول باد بود با تجربه و مشاهده‌مان از دیگر موارد جوانه‌زدن همچنان ناسازگار درمی‌آمد. در این‌حال، ذهن عادتی را تشکیل نمی‌داد تا گویی عنصر رابطهٔ ضروری را فراهم آورد؛ و ما باور نمی‌کردیم که باد علت جوانه‌زدن درختهای بلوط است.

اگر این سخنان نظر هیوم را بازنمایند، مشکل دیگری پیش می‌آید. هیوم بسا چنان سخن می‌گوید که انگاری عادت نه همان در زندگی انسان غالب است بلکه باید غالب باشد. در عین‌حال او همچنین چنان سخن می‌گوید که گویی تجربه باید راهنمای ما باشد. می‌گوید که «رشتهٔ رویدادهای تجربه‌شده معیار بزرگی است که بر وفق آن ما همهٔ کردارمان را به‌سامان می‌آوریم. به‌هیچ چیز دیگری در صحرا یا در سنا نمی‌توان توسل جست. هیچ‌چیز دیگری را نباید هرگز در مدرسه یا در

213. artificial cause

خلوتگاه شنید.»[۲۱۴] ولی شاید بتوان به این مشکل تا اندازه‌ای بدین‌نحو پاسخ داد. به‌زعم هیوم، باورهای عادتی و بنیادی معینی هستند که لازمهٔ زندگی بشرند؛ باور به‌وجود مستمر و مستقل اجسام، و باور به اینکه هرچیز که آغاز به بودن می‌گذارد علتی دارد. این باورهای عادتی بنیادی، غالب‌اند و باید غالب باشند، چنانچه بناست که زندگی انسان امکان‌پذیر باشد. و آنها باورهای خاصتر ما را مشروط می‌گردانند. ولی باورهای دوم پرهیزناپذیر و ضروری نیستند: ما بر آزمودن و تصرف در آنها توانائیم. این آزمودن عبارت است از سیر رویدادهای تجربه‌شده، و همسازی با باورهایی که خودشان با سیر رویدادهای تجربه‌شده سازگارند.

۲۱۴. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. (عبارت نقل شده به‌قسمت یازدهم پژوهش *دربارهٔ فهم آدمی* تعلق دارد. این قسمت مشتمل است بر یك‌نطق‌تخیلی که‌سخنرانی اپیکوری مشرب [خود هیوم] خطاب به آتنیان عصر باستان ایراد می‌کند. نگاه کنید به قسمت سوم از فصل ۱۵.ــم.)

فصل ۱۵
هیوم
(۲)

۱. باور ما به‌وجود اجسام

در پایان فصل واپسین دیدیم که باور به‌وجود مستمر اجسام به استقلال از ذهن یا ادراك، نزد هیوم باور طبیعی بنیادینی است. اما باید گفتارش را در این‌باب بادقت بیشتر بررسیم.

هیوم می‌گوید مشکل عمده‌ای که در زمینهٔ پنداشت ما دربارهٔ جهانی از اشیای همواره موجود و مستقل از ادراك ما برمی‌خیزد آن است که ما محدود به جهان ادراکاتیم و از دسترس به جهانی از اشیا که مستقل از این ادراکات موجود است برخوردار نیستیم. «از آنجا که هرگز هیچ‌چیز جز ادراکات بر ذهن حاضر نیست، و چون همهٔ تصورات از چیزی سرچشمه می‌گیرند که پیشتر بر ذهن حاضر بود، چنین برمی‌آید که ما را توانایی آن نیست که از چیزی ذاتاً متفاوت از تصورات و انطباعات تصوری حاصل کنیم. بیاییم تاحد ممکن توجهمان را به‌بیرون خودمان معطوف کنیم؛ بیاییم متخیله‌مان را تا آسمان، یا تا دورترین کرانهای گیتی دنبال کنیم؛ بواقع هرگز گامی فراتر از خودمان پیش نمی‌گذاریم، و هیچ‌گونه وجودی برایمان متصور نیست مگر چنان ادراکاتی که در این عرصهٔ تنگ پیدا آمده‌اند. این گیتیِ متخیله است، و ما جز آنچه اینجا فراآورده می‌شود تصوری نداریم.»[1] تصورات بفرجام به انطباعات تحویل‌پذیرند، و انطباعات ذهنی[2] هستند، یعنی به ذهن مدرِك[3] تعلق دارند. بنابراین، هرگز برایمان تصورپذیر نیست که اشیا، جدا از ادراکاتمان، احتمالاً یا واقعاً بەچه می‌مانند.

فهم این نکته مهم است که هیوم بر سر آن نیست تا وجود جسم یا اجسام مستقل از ادراکاتمان

---

۱. *رساله*، ۱، ۲، ٦، ص ٨-٦٧.

2. subjective 3. percipient subject

را انکار کند. او براستی قائل است که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که جسم وجود دارد؛ ولی او در عین حال پای می‌فشرد که ما از تصدیق آن گزاره چاره نداریم. «طبیعت این را به انتخاب او (آدم شکاک) وانگذاشته است، و بی‌گمان آن را کاری خطیرتر از این شمرده است که به استدلالها و نظرپردازیهای نایقینی ما واسپرد. بحق می‌توان پرسید که چه *عللی ما را وامی‌دارند تا به‌وجود جسم باور داشته باشیم؟*، اما بیهوده است که بپرسیم *آیا* جسم هست *یا نه*. این نکته‌ای است که باید در همهٔ استدلالهایمان آن‌را فرض مسلم گیریم.»[4] شکاک نیز مانند ناشکاک همواره چنان عمل می‌کند که انگاری جسم بواقع موجود است؛ او به جلوه فروشی هرگونه شک عالمانه هم که در پژوهشگاهش بپردازد، باری از اعتقاد به‌این معنی چاره ندارد. پس ما تنها می‌توانیم علت یا علتهایی را بازجوییم که ما را به باورداشتن به‌وجود مستمر اجسام به تمایز از ذهنها و ادراکهایمان وامی‌دارند.

نخست آنکه حواس سرچشمه این پنداشت نتوانند بودکه چیزها هنگامی که به ادراک درنیایند به وجودشان ادامه می‌دهند. زیرا برای آنکه حال چنین باشد، حواس باید هنگامی که از کار بازایستاده‌اند کار کنند. و این تناقضی را لازم می‌آورد. همچنین حواس اجسامی را که متمایز از ادراکاتمان‌اند، یعنی متمایز از نمودهای محسوس اجسام‌اند، برما آشکار نمی‌کنند. آنها هم نسخه هم اصل را برما آشکار نمی‌کنند. براستی بسا به دیده‌ام بنماید که من بدن خودم را ادراک می‌کنم. ولی «به‌تعبیر درست، ما هنگامی که اندامها و اعضایمان را می‌نگریم آنچه ادراک می‌کنیم بدنمان نیست بلکه انطباعات معینی است که به میانجی حواس وارد می‌شوند؛ به‌نحوی که اسناد وجودی واقعی و جسمانی به این انطباعات یا به موضوعاتشان، فعل ذهن است که تبیینش به‌اندازهٔ آنچه اکنون بررسیش می‌کنیم دشوار است.»[5] راست است که میان رده‌های انطباعات، ما وجودی متمایز و مستمر به بعضی حمل می‌کنیم و به بعضی نه. هیچ‌کس وجودی متمایز و مستمر به دردها و لذتها حمل نمی‌کند. «عامیان»، هرچند نه «فیلسوفان»، می‌انگارند که رنگها، مزه‌ها، صداها و، به‌طور کلی، کیفیات به‌اصطلاح دومین همچو وجودی را دارایند. فیلسوفان و عامیان هردو بیکسان می‌انگارند که شکل، حجم، حرکت و درشتی به‌استمرار و به استقلال از ادراک وجود دارند. ولی این خود حواس نتوانند بود که ما را به نهادن این تمایزها راه می‌برند؛ زیرا تا جایی که سخن برسر حواس است، همهٔ این انطباعات همسنگ‌اند.

دوم آنکه این عقل نیست که ما را به باورداشتن به‌وجود مستمر و متمایز اجسام وامی‌دارد. «هرگونه برهان مقنعی هم که فیلسوفان بپندارند می‌توانند بر مسجل داشتن باور به اشیای مستقل از ذهن بیاورند، پیداست که این برهانها بر اندک کسانی شناخته‌اند؛ و به دستیاری چنان برهانها نیست که کودکان، دهقانان و بیشترین بخش آدمیان واداشته می‌شوند که موضوعات یا اعیان بر

---

۴. رساله، ۱، ۴، ۲، ص ۱۸۷.　　۵. همان، ص ۱۹۱.

بعضی انطباعات حمل کنند و بر بعضی انکار کنند.»[6] همچنین ما نمی‌توانیم باورمان را همینکه دارایش شدیم به‌وجهی عقلی توجیه کنیم. «فلسفه ما را می‌آگاهاند که هرچیزی که برذهن پدید می‌آید چیزی جز ادراك نیست، و گسستگی و قیامش به‌ذهن است.»[7] و ما نمی‌توانیم وجود اشیا را از ادراکات استنباط کنیم. چنین استنباطی در حکم استنباط عِلّی است. و برای آنکه معتبر باشد واجب می‌آید که بتوانیم بهم‌پیوستگی ثابت آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کنیم. ولی این کار را نمی‌توانیم بکنیم. زیرا نمی‌توانیم از رشتهٔ ادراکاتمان بیرون برویم تا آنها را با چیزی جدا از خودشان مقایسه کنیم.

باور ما به‌وجود مستمر و مستقل اجسام، و عادت ما به فرض آنکه مابازا یا همتاهای عینی و مستقل انطباعات وجود دارند، باید بنابراین نه به سبب حواس یا عقل یا فهم بلکه پدیدآوردهٔ متخیله باشند. بدین‌سان این پرسش برمی‌خیزد که کدامند ویژگیهای برخی انطباعات که در متخیله تأثیر می‌گذارند و اعتقاد ما را به‌وجود مستمر و متمایز اجسام فرامی‌آورند؟ بیهوده است که این باور یا اعتقاد را برحسب نیروی برتر یا شدت برخی انطباعات در مقایسه با انطباعات دیگر تبیین کنیم. زیرا هویداست که اکثر مردم می‌انگارند که گرمی آتش، که در فاصلهٔ مناسبی نهاده شده باشد، در خود آتش است، در حالی که نمی‌انگارند که رنج شدیدی که به‌علت نزدیکی زیاد به آتش عارض می‌شود جای دیگری جز در انطباعات ذهنِ مدرِك باشد. از این‌رو ویژگیهای انطباعات معینی را که در متخیله تأثیر می‌کنند باید در جای دیگر بجوییم.

هیوم از دو همچو ویژگی نام می‌برد، یعنی ثبات[8] و همسازی[9]. «آن کوه‌ها و خانه‌ها و درختهایی که اکنون برابر دیدگانم آرمیده‌اند همیشه به‌همان سامان برمن پدیدار بوده‌اند؛ و هنگامی که من چشمهایم را می‌بندم یا سرم را می‌گردانم و آنها از دیدگانم نهان می‌شوند، چیزی نمی‌گذرد که می‌بینم بدون کمترین دگرگونی پیش من بازمی‌گردند.»[10] اینجا ما انطباعات همانندی داریم که دایم بازمی‌گردند. ولی، آشکارا اجسام غالباً نه همان اوضاع بلکه همچنین کیفیاتشان را تغییر می‌دهند. لیکن حتی در تغییرهایشان یك همسازی هست. «هنگامی که پس از ساعتی غیبت به اطاقم برمی‌گردم، بخاریم را برهمان وضعی که ترکش گفتم نمی‌یابم؛ ولی از سوی دیگر در سایر موارد من خوگرفته‌ام که ببینم دگرگونی همسانی در زمان همسانی فرامی‌آید، خواه حاضر باشم خواه غایب، نزدیك باشم یا دور. لذا این همسازی در تغییرات اشیای بیرونی و نیز ثبات آنها، از ویژگیهای اشیای بیرونی است.»[11] به‌گمانم مراد هیوم به‌قدر کافی روشن است. انطباعات من از کوهی که از

---

۶. همان، ص ۱۹۳.	۷. همان جا.

8. constancy	9. coherence

۱۰. همان، ص ۱۹٤.	۱۱. همان، ص ۱۹۵.

پنجره می‌توانم ببینم ثابت‌اند، بدین‌معنی که برفرض شرایط لازم، همسان‌اند. از دیدگاه ادراك، کوه کمابیش بریك حال می‌ماند. ولی انطباعاتی که من از بخاری اطاقم در ساعت ۹ شب می‌پذیرم برهمان حال انطباعاتی نیست که چون در ساعت ۱۰ شب به اطاقم برمی‌گردم می‌پذیرم. آتش بخاری، چنانکه می‌گوییم، در این میان فروکشیده است. از سوی دیگر، این دو انطباع جداگانه با دو انطباع جداگانه‌ای که در طی همان مدت در شبی دیگر می‌پذیریم سازوارند. و اگر بخاری را مدتی در دو یا چند هنگام تماشا کنم، طرح منظمی از همسازی میان رشته‌های مختلف انطباعات هست.

لیکن هیوم از تبیین باور ما به‌وجود مستمر و مستقل اجسام که صرفاً و منحصراً بر سیر بالفعل انطباعات متکی است خرسند نیست. از یك‌سو انطباعات درواقع ازهم می‌گسلند، در حالی که از سوی دیگر ما بنا به‌عادت به‌وجود مستمر اجسام باور داریم. و صرف تکرار گسسته، ولو همسان، به‌تنهایی نمی‌تواند این باور را فراآورد. باید آنجا دنبال «مبادی دیگری» بگردیم، و هیوم، چنانکه چشم می‌داریم، به ملاحظات روانشناختی توسل می‌جوید. «متخیله چون درون تسلسل اندیشیدن قرار گیرد، به پیشروی می‌گراید، حتی هنگامی که موضوعش از میان برخیزد، و مانند کشتیی که پاروها به حرکتش انداخته باشند، درسیر خود بدون نیروی رانش تازه پیش می‌رود.»[۱۲] همینکه ذهن به مشاهدهٔ همگونگی یا همسازی میان انطباعات آغاز کند، برآن می‌گراید که این همگونگی را تاحد ممکن تمام گرداند. فرض وجود مستمر اجسام برای این غرض بسنده است و مفهومی از انتظام و همسازی بیشتر از آنچه حواس فراهم می‌آورند به‌ما می‌دهد. اما اگرچه همسازی ممکن است مایهٔ پیدایی فرض وجود مستمر اشیا باشد، تصور ثبات برای تبیین فرض وجود متمایزشان، یعنی استقلالشان از ادراکات ما، لازم می‌آید. هنگامی که خوگرفته‌ایم که مثلاً ببینیم خورشید مدام درهمان صورت پیدایی نخستینش بازمی‌گردد، گرایش بدان داریم که این ادراکات مختلف و گسسته را یکسان بشمریم. لیکن تأمل بهما می‌نماید که ادراکات یکسان نیستند. بنابراین، برای رهانیدن خودمان از این تناقض، گسستگی را می‌پوشانیم یا از میان برمی‌داریم، «این‌گونه که فرض می‌کنیم که ادراکات گسسته به‌توسط وجودی واقعی که ما از آن ناآگاهیم به‌هم پیوسته‌اند.»[۱۳]

راست است که این ملاحظات چندان روشنگر نیستند. و هیوم می‌کوشد تا دیدگاهش را دقیقتر و روشنتر سازد. برای این‌کار، میان ظن «عامیان» و آنچه «دستگاه فلسفی» می‌نامد تمیز می‌نهد. عامیان عبارت‌اند از «همهٔ بخش نااندیشنده و نافلسفی نوع آدمی، یعنی همهٔ ما در زمانی.»[۱۴] هیوم می‌گوید این مردم می‌انگارند که ادراکهایشان یگانه اعیان‌اند. «همان‌صورت مخیلی که بر حواس حاضر است، نزد ما جسم واقعی است؛ و ما به‌این صورتهای مخیل گسسته اینهمانی کامل اسناد

---

۱۲. همان، ص ۱۹۸. ۱۳. همان، ص ۱۹۹. ۱۴. *رساله*، ۱، ٤، ۱، ص ۲۰۵.

می‌کنیم.»[۱۵] به‌سخن دیگر، عامیان چیزی از جوهر مادی لاك نمی‌دانند؛ اشیای مادی به‌دیدهٔ آنان صرفاً همان‌اند که ادراك می‌کنند. و نزد هیوم، گفتن این سخن به‌آن معنی است که به‌دیدهٔ عامیان اعیان و ادراکات یکسان‌اند. و چون این را پیشاپیش مفروض گرفتیم، سپس با مشکلی روبه‌رو می‌شویم. ازیك‌سو، «گذار هموار متخیله در امتداد تصورات مدرکاتِ همانند، ما را وامی‌دارد تا اینهمانی کامل به آنها حمل کنیم.»[۱٦] از سوی دیگر، شیوهٔ گسیختهٔ رخدادشان، یا چنانکه هیوم می‌گوید، نمودشان، ما را به‌این راه می‌برد که آنها را همچون هستیهای متمایز بنگریم. ولی این تناقض تشویش‌انگیز است، و باید آن‌را از میان برداشت. از آنجا که ما نمی‌توانیم به فداکردن گرایش پدیدآمده از گذار هموار متخیله تن دهیم، مبداءِ دوم را فدا می‌کنیم. راست است که در نمود ادراکات همانند، گسیختگیها بسا چندان طولانی و مکررند که نمی‌توانیم از آنها چشم بپوشیم؛ اما در عین‌حال «نمودی گسیخته بر حواس، بضرورت متضمن گسیختگی در وجود نیست.»[۱۷] از این‌رو می‌توانیم وجود مستمر اشیا را «توهم کنیم». با این‌همه، ما نه همان وجود مستمر اشیا را توهم می‌کنیم، بلکه به‌آن *باور داریم*. و، به‌زعم هیوم، این باور را می‌توان با ارجاع به حافظه تبیین کرد. حافظه شمارهٔ بسیاری از موارد ادراکات همانند را برما عرضه می‌دارد که در زمانهای مختلف پس از گسیختگیهای فراوان بازمی‌گردند. و این همانندی گرایشی را فرامی‌آورد که چنین ادراکهای گسیخته را یکسان بشمریم. در عین‌حال همچنین گرایشی فرامی‌آورد که ادراکات را به‌یاری فرضیهٔ وجود مستمر به‌هم پیوندیم تا حمل اینهمانی به‌آنها را توجیه کنیم و از تناقضی بپرهیزیم که خصلت گسیختهٔ ادراکاتمان گویا ما را به‌آن گرفتار می‌آورد. بنابراین، ما گرایش داریم که وجود مستمر اجسام را توهم کنیم. وانگهی، چون این گرایش از انطباعات روشن حافظه برمی‌خیزد، به‌این وهم روشنی می‌بخشد، «یا، به‌سخن دیگر، ما را به باورداشتن وجود مستمر جسم وامی‌دارد.»[۱۸] زیرا باور عبارت از روشنی یك تصور است.

اما هرچند از این راه به‌باور داشتن وجود مستمر «محسوسات یا مدرکات» کشانده می‌شویم، فلسفه‌دیدگان ما را بر بطلان این فرض می‌گشاید. زیرا عقل به‌ما می‌نماید که مدرکاتمان وجودی مستقل از ادراکمان ندارند. و آنها همان‌اندازه بدون وجودی مستمرند که وجودی مستقل ندارند. بنابراین، فیلسوفان میان ادراکات و اشیا فرق نهاده‌اند. ادراکات گسیخته‌اند و به‌ذهن مدرِك بازبسته‌اند: اشیا وجودشان بردوام و ایستاده به‌خویش است. ولی چنین نظریه‌ای این‌گونه حاصل می‌شود که نخست ظن عامی را بپذیریم و سپس کنارش بگذاریم، و نه همان دشواریهای لاحق به‌چنان ظن بلکه همچنین دشواریهای ویژهٔ خود را دربر دارد. مثلاً، این نظریه متضمن فرض دستهٔ جدیدی از ادراکات است. چنانکه پیشتر دیدیم، ما نمی‌توانیم جز برحسب ادراکاتمان اشیا را به‌تصور

---

۱۵. همان جا. ۱٦. همان جا. ۱۷. همان، ص ۸-۲۰۷. ۱۸. همان، ص ۲۰۹.

درآوریم. از این‌رو، اگر اشیا را علاوه بر ادراکات فرض کنیم، صرفاً ادراکات را مکرر می‌کنیم و همان‌گاه صفاتی چون ناگسستگی و استقلال به‌آنها حمل می‌کنیم که به ادراکات تعلق ندارند.

بنابراین، نتیجهٔ نهایی بررسی هیوم دربارهٔ باور ما به‌وجود مستمر و مستقل اجسام آن است که محملی عقلانی برای چنان باور نیست. در عین‌حال نمی‌توانیم بیخ این باور را بکنیم. می‌توانیم فرض مسلم بگیریم که «عقیدهٔ خواننده در لحظهٔ کنونی هرچه باشد، تا یك‌ساعت دیگر معتقد خواهد شد که جهانی هم بیرونی هم درونی هست.»[۱۹] تنها در سیر فعلی تأمل فلسفی است که شکاکیت در این‌باب ممکن است، و حتی آنجا هم شکاکیت فقط نظری است. باید توجه نمود که هیوم این نظریه را توصیه نمی‌کند که برخی کیفیات (کیفیات به‌اصطلاح دومین) ذهنی‌اند، درحالی که برخی دیگر (کیفیات نخستین) عینی‌اند. به‌خلاف، او می‌گوید که «اگر رنگها، اصوات، مزه‌ها و بوها صرفاً ادراکات‌اند، آنچه می‌توان تصور کرد دارای وجود مستمر و مستقل واقعی نیست؛ نه حتی حرکت و امتداد و درشتی، یعنی کیفیات نخستینی که مورد بیشترین تأکیدند.»[۲۰] راست است که او تصدیق می‌کند «هنگامی که ما از علت به معلول استدلال می‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که رنگ و صوت و مزه و بو هیچ‌کدام وجودی مستمر و مستقل ندارند.»[۲۱] و «هنگامی که این کیفیات محسوس را طرد می‌کنیم، در گیتی هیچ‌چیز نمی‌ماند که همچو وجودی داشته باشد.»[۲۲] هیوم بیقین رشته‌های اصلی انتقاد بارکلی بر لاك را می‌پذیرفت، ولی فراتر از این دنبال او نمی‌رفت. زیرا هرچند بارکلی درپی ابطال آرای شکاکان و نیز ملحدان و ماده‌باوران بود، براهینش به‌زعم هیوم به شکاکیت می‌انجامند، از این‌حیث که «پذیرای پاسخ نیستند و ایقانی را فرانمی‌آورند. یگانه اثرشان ایجاد آن حیرت و دودلی و پریشانی دمادم است که از شکاکیت حاصل می‌آید.»[۲۳] البته می‌توان چنین پاسخ داد که دیدگاه هیوم شکاکانه‌تر از دیدگاه بارکلی است، چرا که او بر تناقضی بنیادین و سازش‌ناپذیر میان نتایج استدلال فلسفی و باور طبیعی، آگاهانه تأکید می‌ورزد. همچنین محل گفتگوست که او بر این می‌گراید که آرای بارکلی را نادرست فرانماید تا جایی که او را چنین نقش می‌کند که می‌خواسته است ظنهای «عامیان» را اصلاح کند. ولی هرچند این‌همه بسا که راست باشد، باید به‌یاد داشت که هیوم بفرجام جانب عامیان را می‌گیرد. مقصودش این است که ما گرایشی پرهیزناپذیر و ریشه‌کن‌نشدنی داریم بر اینکه به‌وجود مستمر و مستقل اجسام باور داشته باشیم. این گرایش فراآورندهٔ باور است، و این باور در عامی و فیلسوف بر یکسان کار می‌کند. هرگونه کوشش در راه دادن محملی عقلی برای این باور ناکام می‌ماند. امکان دارد چیزی جدا از ادراکاتمان وجود داشته باشد، ولی نمی‌توانیم ثابت کنیم که حال چنین است. در عین‌حال هیچ‌کس زندگیش را برپایهٔ

---

۱۹. همان، ص ۲۱۸. ۲۰. *رساله* ۱، ٤، ٤، ص ۲۲۸. ۲۱. همان، ص ۲۳۱. ۲۲. همان جا.

۲۳. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۲۲، حاشیهٔ ص ۱۵۵.

مبادی شکاکانه نمی‌گذراند یا نمی‌تواند بگذراند. باور طبیعی هرآینه و بحق چیره است.

به‌گمانم روشن است که مقدار زیادی از قوت اقناعی براهین هیوم براین مقدمه بازبسته است که آنچه با آن بی‌واسطه آشناییم، ادراکاتمان است. افزون براین، چنان می‌نماید که او کلمهٔ perception را به‌دو معنای فعل ادراك و عین مدرَك به‌کار می‌برد. آشکار است که ادراکات ما گسیخته و جدایند. ولی انسان متعارف براین امر آگاه است، و، مثلاً، دو ادراك گسیختهٔ خورشید را یکسان نمی‌گیرد. اگر بتوان گفت که او perceptionهای خود را یکسان می‌گیرد، آنها را به معنای دوم کلمهٔ perception [یعنی عین یا شیء مدرَك] یکسان می‌گیرد. هیوم البته ممکن بود پاسخ دهد که نهادن این تمیز، یکسره عبارت از مصادره به مطلوب است؛ زیرا خود همین تمیز موضوع گفتگوست. در عین‌حال بحث را نمی‌توان به‌وجهی سودبخش پیش برد مگر آنکه تمایزهای زبانی را بدقت مرتب کرد. و بحث هیوم دربارهٔ مسئله به‌نظر من گرفتار همان عیبی است که وجه‌مشترك «شیوهٔ تصورات» لاك و مشتقات آن است، یعنی لفظی چون idea [=تصور] یا perception [=ادراك، مدرَك] به‌معنایی نامرسوم به‌کار می‌رود بی‌آنکه برای تمیز میان معانی نامرسوم و مرسوم توجه کافی بذل شود. و این نکته دارای اهمیت بسیار است. زیرا اگر این کلمات به‌معنای نامرسوم گرفته شود، نتایج فلسفی خطیری برمی‌آیند. براستی محل‌بحث است که این خود تجربه‌باوران‌اند که یکسره مصادره به‌مطلوب می‌کنند، و اینکه نتایج شکاکانهٔ هیوم از کاربرد زبانی او برمی‌آیند.

در عین‌حال دیدگاه کلی هیوم براین معنی که باور طبیعی که مشابه «باور» حیوانی است در زندگی آدمی غالب است یا باید باشد و عقل از توجیه این باورها ناتوان است ــ چنانچه «توجیه»[24] را به‌معنای چیزی بیشتر از دادن تبیینی روانشناختی دربارهٔ پیدایش باورها بگیریم ــ، دارای اهمیت تاریخی زیادی است. محتملاً همین دیدگاه وجه ممیز هیوم است و او را از لاك و بارکلی هردو ممتاز می‌گرداند. البته لاك تا اندازه‌ای براین دیدگاه پیشی جسته بود؛ اما چنانکه دیدیم، فلسفهٔ لاك دارای عنصر عقل‌باورانهٔ بارزی بود. هیوم است که بر پایه‌ای بالاتر از همهٔ دیگر تجربه‌باوران طراز کهن، جریان ضدعقل‌باورانهٔ اندیشه را تجسم می‌بخشد. و خطاست که اعتنایمان چندان به شکاکیتش منحصر باشد که تأکید زیاد او را بر دخالت باور طبیعی نادیده بگیریم یا ناچیز بشمریم.

۲. ذهن و مسئلهٔ اینهمانی شخصی

به‌دیدهٔ هیوم، مسئلهٔ ذهن به پیچیدگی و دشواری مسئلهٔ جسم نیست. «جهان عقلی[25]، هرچند گرفتار به غوامض بی‌نهایت است، مبتلا به چنان تناقضهایی که در جهان طبیعی کشف کرده‌ایم نیست. آنچه دربارهٔ آن دانسته است، با خودش سازگار درمی‌آید؛ و آنچه نادانسته است، باید رضا

24. justify 25. intellectual

دهیم که به‌همان حال بگذاریم.»[۲۶] چنانکه خواهیم دید، تأمل بیشتر هیوم را به نتیجهٔ کمتر خوشبینانه‌ای راه برد؛ ولی آغاز سخنش چنین است.

هیوم نخست به موضوع غیرمادیت (تجرد)[۲۷] نفس می‌پردازد و می‌گوید پرسش اینکه آیا ادراکات با جوهری مادی یا نامادی ملازمه دارند[۲۸]، پرسشی بی‌معنی است، به آن حیث که ما نمی‌توانیم معنای روشنی به‌آن بار کنیم و بنابراین نمی‌توانیم به‌آن پاسخ دهیم. نخست آنکه آیا ما تصوری از جوهر داریم؟ اگر داریم، انطباع فراآورندهٔ این تصور چیست؟ امکان دارد بگویند که ما از آن‌رو تصوری از جوهر داریم که می‌توانیم آن‌را به «چیزی که ممکن است به خودی خود وجود داشته باشد» تعریف کنیم. ولی این تعریف درخور هرچیز تصورپذیر است. زیرا هرچیز که به روشنی و تمایز تصورپذیر است، می‌تواند تا جایی که سخن برسر امکان است موجود باشد. از این‌رو تعریف نمی‌تواند برای بازشناختن جوهر از عرض یا نفس از ادراکات به‌کار آید. دوم آنکه مراد از «ملازمه»[۲۹] چیست؟ «ملازمه داشتن با چیزی، برای نگاهداری وجود ادراکات ما لازم فرض می‌شود. برای نگاهداری وجود یك ادراك هیچ‌چیز لازم نمی‌نماید. بنابراین، ما هیچ تصوری از ملازمه نداریم.»[۳۰] ادراکات نمی‌توانند با جسمی ملازمه داشته باشند. زیرا برای این کار می‌باید در مکان حاضر باشند. ولی سخنی محال است که مثلاً بگوییم انفعالی به نسبت با تأملی اخلاقی مکان‌گیر است، چنانکه بالا یا پایین آن، در سوی راست یا چپ آن، ایستاده است. لیکن چنین برنمی‌آید که ادراکات با جوهری نامادی ملازمه توانند داشت. «آن میزی که هم‌اکنون به‌دیدهٔ من می‌نماید، فقط یك مدرَك است و همهٔ کیفیاتش کیفیات یك مدرَك‌اند. آشکارترین همهٔ کیفیاتش امتداد است. مدرَك فراهم آمده از اجزاست.»[۳۱] ولی مقصودازاین گفته چیست که مدرَکی‌ممتدبا جوهری نامادی ملازمه دارد؟ نسبت مفروض، تبیین‌ناپذیر است. گفتن اینکه ادراکات باید با چیزی ملازمه داشته باشند، مصادره به مطلوب است. براستی شیئی ممکن است وجود داشته باشد و با این همه هیچ کجا وجود نداشته باشد. «و من قائلم که این حال نه همان ممکن است بلکه بخش بیشتر هستیها به این شیوه وجود دارند و باید وجود داشته باشند.»[۳۲]

سخنان هیوم دربارهٔ میز آشکارا از پیش مفروض می‌گیرند که آنچه من می‌شناسم، آنگاه که میز را می‌شناسم، عبارت از یك مدرَك است. امکان دارد که چیزهایی سوای مدرَکات باشند؛ ولی در چنین حال، نمی‌توان دانست که چیستند. ما محدود به مدرکاتیم. به‌گمانم این پیشْ فرض همچنین در برهانی حاضر است که او می‌آورد برای بازنمودن آنکه نظریهٔ نفس به منزلهٔ جوهری نامادی از

---

۲۶. *رساله*، ۱، ٤، ۵، ص ۲۳۲.

27. immateriality　　28. inhere　　29. inhesion

۳۰. همان، ص ۲۳٤.　　۳۱. همان، ص ۲۳۹.　　۳۲. همان، ص ۲۳۵.

آنچه او، شایدبه‌طنز، «فرضیهٔقبیح» اسپینوزا می‌خواندبفرجام‌تمیزناپذیراست. نخست‌جهان‌اشیایا اجسام هست. همهٔ اینها به‌زعم اسپینوزا حالات[33] یك جوهر یا یك موضوع[34] هستند. دوم، جهان اندیشه هست، یا جهان انطباعات و تصورات من. «حکیمان لاهوتی» به‌ما می‌گویند که اینها حالات جوهری بسیط و نامتد، یعنی نفس، هستند. ولی ما نمی‌توانیم میان مدرَکات و اشیا تمیز بگذاریم، و نمی‌توانیم نسبتی بیابیم، خواه نسبت پیوند خواه نسبت ناسازی، که بریکی مؤثر باشد و بر دیگری نه. بنابراین، اگر به اسپینوزا خرده بگیریم که جوهرش باید با حالات آن یکسان[35] باشد، وانگهی جوهرش باید با حالات ناهمساز یکسان باشد، درست همان ایراد را می‌توان در رد فرضیهٔ حکمای لاهوتی پیش کشید. نفس نامادی باید مثلاً با میزها و صندلیها یکسان باشد. و اگر تصوری از نفس داریم، این تصور خودش یك مدرَك و یك حالت خواهد بود. بدین‌گونه کارمان به‌نظریهٔ اسپینوزا در باب جوهر یگانه[36] خواهد انجامید. خلاصه، هر برهانی بر محالی این گفته که همهٔ به اصطلاح اشیای طبیعی عبارت از حالات یك جوهرند، همچنین به‌کار نمودن محالیِ این گفته می‌آید که همهٔ انطباعات و تصورات، یعنی همهٔ ادراکات، عبارت‌اند از حالات جوهری نامادی یا نفس. و همهٔ براهین انگیخته براثبات آنکه ادراکات حالات نفس‌اند، همچنین به اثبات فرضیهٔ اسپینوزا می‌گرایند. زیرا ما نمی‌توانیم میان ادراکات و اشیا تمیز بگذاریم و دربارهٔ یکی گزاره‌هایی بدهیم که دربارهٔ دیگری انطباق نپذیرند.

البته قصد هیوم آن نیست که به‌سود یگانه‌انگاری[37] اسپینوزا برهان آورد. او به «برهان شخصی»[38] مشغول است و می‌کوشد تا بازنماید که نگرشی لاهوتی به نفس مانند نظریهٔ اسپینوزا در معرض انتقاد است. نتیجه‌ای که می‌گیرد آن است که «مسئلهٔ راجع به جوهر نفس براطلاق فهم‌ناپذیر است. همهٔ ادراکات ما پذیرای اتحاد مکانی[39] نیستند، خواه با آنچه ممتد است خواه با آنچه نامتد است؛ زیرا بعضی‌شان بریك گونه‌اند و بعضی بر گونهٔ دیگر.»[40] پس بهتر است که مسئلهٔ راجع به جوهر نفس را یکسو نهاد. زیرا هیچ معنایی نمی‌توانیم از آن دریابیم.

ولی اگر جوهری خواه ممتد خواه نامتد نیست که بتوان «نفس» نامش نهاد، اینهمانی شخصی[41] چه می‌شود؟ هیوم آشکارا ناگزیر از انکار این است که ما تصوری از «خود»[42] به‌تمایز از ادراکاتمان داریم. می‌گوید برخی فیلسوفان خیال می‌کنند که ما همیشه از «خود» همچون چیزی که در وضع پایداری از خودسانی[43] است آگاهیم. ولی اگر ما تصور واضح و فهم‌پذیری از «خود»

---

33. modifications 34. subject 35. identical 36. one substance 37. monism
38. argumentum ad hominem 39. local union

۴۰. همان، ص ۲۵۰.

41. personal identity 42. self 43. self-identity

داشته باشیم، باید مشتق از انطباعی باشد. با این‌همه، «خود یا شخص عبارت از انطباعی یگانه نیست، بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چندگانهٔ ما بنا بر فرض به‌آن برگشت دارند. اگر انطباعی تصور خود را پدید می‌آورد، این انطباع باید در تمام سیر زندگانی ما همواره بریك حال بماند، چرا که فرض می‌کنند که خود به این شیوه وجود دارد. ولی هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد... و در نتیجه همچو تصوری وجود ندارد.»[٤٤] همهٔ ادراکات ما تمیزپذیر و جدایی پذیرند، و نمی‌توان «خود»ی جدا از ادراکات یا در بنیاد آنها کشف کرد. «من که هرگاه به کنه درون آنچه خودم می‌نامم می‌روم، همیشه به‌گونه‌ای ادراك خاص و جزئی برمی‌خورم: ادراك گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت. من هرگز هیچ‌گاه خودم را بدون ادراك نمی‌یابم، و هرگز نمی‌توانم جز ادراك چیزی را مشاهده کنم.... اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از تعصب می‌اندیشد که مفهوم دیگری از خودش دارد، باید اقرار کنم که مرا یارای استدلال با او نمی‌ماند. آنچه می‌توانم بر او روا دارم تنها آن است که او نیز ممکن است مانند من برحق باشد، و میان ما در این باب اختلاف ماهوی هست. شاید او چیزی بسیط و مستمر را که خودش می‌خواند ادراك کند، هرچند من بیقینم که هیچ همچو مبدائی درمن نیست.»[٤٥] پس نتیجهٔ هیوم آن است که «ذهن گونه‌ای تئاتر است که درآن ادراکات چندگانه پیاپی پیدا می‌آیند، می‌گذرند، باز می‌گذرند، آرام‌آرام می‌روند و در تنوعی بی‌نهایت از احوال و مواقع به‌هم می‌آمیزند. به‌تعبیر درست، نه در یك‌گاه *بساطتی*[٤٦] در آن هست نه *اینهمانی* درگاه دیگر؛ حال، گرایش طبیعی ما به توهم آن بساطت و اینهمانی هرچه خواهد، باشد. تشبیه تئاتر نباید ما را گمراه کند. فقط ادراکات پیاپی‌اند که ذهن را برمی‌سازند؛ ما کمترین مفهومی نه از مکانی داریم که جلوه‌گاه این صحنه‌ها است نه از مصالحی که چنین مکانی را فراهم می‌آورند.»[٤٧]

پس علت گرایش ما به حمل اینهمانی و بساطت به ذهن چیست؟ به‌زعم هیوم، ما براین می‌گراییم که دو تصور اینهمانی و رشته‌ای‌ازاعیان‌منسوب‌را باهم مشتبه‌گیریم. مثلاً، بدن‌جانداران عبارت از یك مجموعه است، و اجزای سازنده‌اش مدام درحال دگرگونی‌اند: بدن جانداران به معنای دقیق با خود یکسان نمی‌ماند. ولی دگرگونیها به‌طور عادی تدریجی‌اند و دمادم به ادراك درنمی‌آیند. وانگهی، اجزا به یکدیگر منسوب‌اند و با یکدیگر وابستگی و پیوستگی متقابل دارند. بدین‌سان ذهن بر این می‌گراید که گویی گسستگیها را نادیده گیرد و خودسانی پایدار به مجموعه‌اسنادکند. در مورد ذهن آدمی، رشته‌ای متوالی از ادراکات منسوب به‌هم هست. حافظه با برانگیختن صورتهای مخیل

---

٤٤. *رساله*، ۱، ٤، ٦، ص ۲-۲٥۱.   ٤٥. همان، ص ۲٥۲.

46. simplicity

٤٧. همان، ص ۲٥۳.

ادراکات گذشته، نسبتی از همانندی میان ادراکات فراهم می‌آورد: و متخیله بدین‌وجه نرمتر و آسانتر زنجیره را می‌پیماید، چندان‌که زنجیره همچون شیئی مستمر و پاینده می‌نماید. افزون براین، ادراکات ما به میانجی نسبت عِلّی، نسبت متقابل با همدیگر دارند. «انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند: و این تصورات به‌نوبهٔ خود انطباعات دیگری را فرامی‌آورند. یك اندیشه، اندیشهٔ دیگر را بیرون می‌راند و اندیشهٔ سومی را به‌دنبال خود می‌کشد و به‌واسطهٔ همین اندیشه، خودش به‌نوبه بیرون رانده می‌شود.»[48] اینجا باز حافظه دارای اهمیت اصلی است. زیرا تنها به دستیاری حافظه است که می‌توانیم از نسبتهای عِلّی میان ادراکاتمان آگاهی یابیم. از این‌رو، حافظه را باید سرچشمهٔ اصلی تصور اینهمانی شخصی شمرد. برفرض حافظه، ادراکاتمان به‌یاری تداعی در متخیله به‌هم می‌پیوندند، و ما اینهمانی را به چیزی اسناد می‌کنیم که در واقع رشتهٔ‌گسسته‌ای‌از ادراکات منسوب است. براستی اگر فلسفه کار ما را تصحیح نکند، ما مبدائی یگانه‌ساز یا «خود»ی پایدار به تمایز از ادراکاتمان «توهم می‌کنیم». اگر این «وهم» را کنار بگذاریم، همهٔ پرسشهای راجع به اینهمانی شخصی را «باید دشواریهای نحوی[49] شمرد نه فلسفی.»[50] یعنی، پرسش اینکه آیا در موردی مفروض درست است که دربارهٔ چیزی اینهمان یا یکسان[51] سخن گفت یا نه، مسئله‌ای زبانی است.

برفرض تحلیل پدیده‌باورانهٔ هیوم از «خود»، بحث در اینکه آیا او به نامیرندگی نفس باور داشت یا نه، بحثی ناسزاست. راست است که او امکان بقا را به‌تصریح انکار نمی‌کرد. جیمز بازول[52] گزارش می‌دهد که در واپسین گفتگویش با هیوم، در هفتم ژوئیهٔ ۱۷۷٦، از فیلسوف پرسید که آیا ممکن نمی‌پندارد که آخرتی باشد. هیوم پاسخ داد که تکه زغال‌سنگی را که بر آتش نهاده‌اند ممکن است نسوزد. به سخن دیگر، اگر هیوم قصدش آن بود که گفته‌اش را به جد بگیرند، بقا یك امکان منطقی است. لیکن افزود که توهمی سخت خلاف عقل است که او وجود جاویدان داشته باشد. و از سخنانش درباب این مضمون در جای دیگر، به‌قدر کافی روشن است که او نه همان نمی‌اندیشید که جاودانگی نفس را می‌توان مبرهن داشت، خواه به برهانهای مابعدالطبیعی خواه به برهانهای اخلاقی، بلکه همچنین او خودش به آن باور نداشت. و این ناباوری به‌دیدهٔ من همان چیزی است که اگر بیان او را دربارهٔ «خود» به‌یاد بسپریم می‌توان چشم داشت.

لیکن افزودن این نکته مهم است که هیوم پی برد که بیان او دربارهٔ «خود» دشواریهایی را پیش می‌آورد. در «ضمیمه» *رساله*، اقرار می‌کند که چون کار به تبیین این معنی می‌رسد که چه چیز

---

۴۸. همان، ص ۲٦۱.

49. grammatical

۵۰. همان، ص ۲٦۲.

51. identical

52. James Boswell

ادراکات متمایز ما را به‌هم پیوند می‌دهد و ما را وامی‌دارد تا بساطت و اینهمانی واقعی به آنها حمل کنیم، «آگاهم که شرح من بسیار نارساست، و جز گواهی ظاهری استدلالهای پیشین چیزی نمی‌توانسته است که ما را به پذیرفتنش وادارد. اگر ادراکات عبارت از وجودهای متمایز باشند، تنها هنگامی تشکیل یك کل می‌دهند که به‌هم بپیوندند.... ولی همهٔ امیدهایم برباد می‌روند آنگاه که به تبیین مبادیی می‌رسم که ادراکات متوالی ما را در اندیشه یا آگاهیمان به‌هم یگانه می‌سازند. من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند گرداند ناتوانم. کوتاه سخن آنکه دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم باهم سازگارشان کنم؛ و مرا نمی‌رسد که هیچ کدامشان را وانهم. این دو مبدأ عبارت‌اند از: همهٔ *ادراکات متمایز ما وجودهایی متمایزند*، و *ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز ادراک نمی‌کند*.... من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید.»[۵۳] هیوم حق داشت که به بیانش دربارهٔ «خود» و اینهمانی شخصی احساس شك کند. گذشته از خرده‌هایی که امکان دارد مثلاً بر کاربرد ایهام‌آمیزش از کلمهٔ identity [=اینهمانی، هویت] گرفت،[۵۴] او تبیینی واقعی از کارکرد حافظه به‌دست نمی‌دهد، هرچند بر اهمیتش تأکید می‌ورزد. و به توضیحی حاجت هست. زیرا دریافتنش آسان نیست که حافظه بنابر نظریهٔ او چگونه ممکن است. وانگهی، چنانکه او تصدیق دارد، اگر بتوان به‌لحاظی گفت که ذهن مجموعه را گرد می‌آورد، چگونه می‌تواند این کار را بکند هنگامی که با مجموعه‌ای که هر عضوش چیزی متمایز است یکسان گرفته شده است؟ آیا یك ادراك، از آگاهی بر ادراکهای دیگر برخوردار است؟ اگر آری، چگونه؟ به‌نظر من دشواریها به‌هیچ‌رو کاهش نمی‌یابند چنانچه ما چاره‌گری تجربه‌باوران نوین را در وصف ذهن به‌منزلهٔ یك «ساختمان منطقی» بنا یافته از رویدادهای روانی[۵۵] اختیار کنیم. در واقع، درست همان دشواریها بازمی‌گردند؛ و در هر تبیین پدیده‌باورانه دربارهٔ «خود» به‌ناچار بازمی‌گردند.

۳. وجود و ذات خدا

پیش از آنکه به شرح مجمل آرای هیوم دربارهٔ وجود خدا بپردازیم، سزاوار است که شمه‌ای در باب نگرش کلی شخص خودش به دین بگوییم. او کالونی‌کیش بار آمد، ولی در آغاز جوانی از عقایدی که در کودکی به‌او آموخته بودند دست کشید. لیکن بر رغم بیزاری مسلمش از کیش کالونی، خطاست که نگرش او را به دین چیزی فراتر از بیان واکنشی دشمنانه به الهیات و انضباطی دینی که

---

۵۳. *رساله*، ص ۶-۶۳۵.

۵۴. مراد ضمنی او، دست‌کم در لفظ، گویا این است که ما به ادراکاتمان اینهمانی اسناد می‌کنیم. ولی ما آشکارا چنین نمی‌کنیم، حتی اگر ادراکاتمان را افعال یك ذهن پاینده بینگاریم.

55. psychic events

بر سالهای نوجوانیش سایه افکنده بودند بپنداریم. حق چنین می‌نماید که او همینکه کیش کالونی آغازینش را یکسو نهاد، دین نزد او عبارت شد از یك پدیدهٔ صرفاً بیرونی که پاسخی کم یا هیچ درون خود او برمی‌انگیخت. از این حیث، او آدمی «بی‌دین» بود. هیوم با آگاهی بر دخالت دین در زندگانی آدمی، به سرشت و توانایی دین علاقه می‌نمود. ولی علاقه‌اش گویا از بیرون بود. به‌علاوه، او به این نتیجه رسید که تأثیر دین به‌هیچ رو سودبخش نیست. مثلاً، می‌اندیشید که دین چون مردم را تشویق می‌کند که برای انگیزه‌هایی سوای دوستیِ فضیلت از بهر خودش عمل کنند، به اخلاق آسیب می‌زند. در رساله‌اش دربارهٔ *تاریخ طبیعی دین*، تحول از شرك[56] تا توحید[57] را پی‌می‌جوید. به ایزدان[58] و ایزدبانوان[59] چندگانهٔ شرك که همان آدمیزادگانی با ابعاد بزرگتر بودند، همواره صفات گوناگون و افزایندهٔ کمال اسناد می‌شد، مثلاً با گونه‌ای مداهنه، تا اینکه سرانجام هستی یزدانی[60] به عدم تناهی[61] موصوف گشت و عدم تناهی متضمن توحید بود. اما با آنکه در سیر تحول دین کاهش اندیشه‌های خرافه‌آمیز مشهود بوده است، گذار از شرك به توحید نیز با رشد تعصب‌ورزی، شیفتگی عقیدتی و غیرت بی‌اعتدال همراه بوده است، همچنان که رفتار مسلمانان عثمانی و مسیحیان این معنی را بازمی‌نماید. باز، تصور عظمت و جلال خدای نامتناهی، مشوق تأکید بر خوارداری نفس و زهد و نفس‌کشی بوده است که برای ذهنیت روزگار شرك بیگانه بود. وانگهی، در حالی که مثلاً در یونان باستان عقیدهٔ دینی به‌سانی که مسیحیان تلقیش می‌کنند وجود نداشت، و فلسفه از قید و بندالهیات عقیدتی وجزمی رها بود، در جهان مسیحی از فلسفه در خدمت آموزه‌های لاهوتی سوءاستفاده شده است. هیوم البته دین را به بیانی صریح و فاش سراسر رد نمی‌کند: او میان دین راستین از یك‌سو و خرافه‌اندیشی و تعصب‌ورزی از سوی دیگر تمیز می‌گذارد. ولی هنگامی که در نوشته‌هایش به جستجوی شرحی در باب مرادش از دین راستین برمی‌آییم، می‌بینیم که محتوای آن بغایت کم‌مایه است.

در *پژوهش دربارهٔ فهم آدمی*، قسمت یازدهم برحسب عنوانش به موضوع گونه‌ای عنایت و آخرت پرداخته است. هیوم برای آنکه دست خودش را آزاد بگذارد، گفته‌های خودش را در دهن دوستی اپیکوری مشرب[62] می‌گذارد که، به درخواست هیوم، نطقی تخیلی برای آتنیان ایراد می‌کند. سخنران می‌گوید که فیلسوفان دینی به‌جای قناعت کردن به سنت، «نسنجیده دل بر این کوشش می‌نهند که تا کجا می‌توانند دین را بر پایهٔ مبادی عقل استوار دارند؛ و به این وسیله به‌جای رفع شکهایی که بطبع از پژوهشی ساعیانه و دقیق برمی‌خیزند آنها را برمی‌انگیزند.»[63] او سپس می‌گوید

---

56. polytheism　57. monotheism　58. gods　59. goddesses
60. the divine　61. infinity　62. Epicurean

۶۳. پژوهش، ۱۱، ۱۰۴، ص ۱۳۵.

که «برهان عمده یا یگانه بر وجودی الهی، ناشی از سامان طبیعت است.... شما تصدیق می‌کنید که این برهانی برگرفته از معلولها به علتهاست. از سامان کار استنتاج می‌کنید که ناگزیر تدبیر و اندیشه‌ای پیشین در کارگر بوده است. اگر نتوانید که این نکته را مسجل بدارید، تصدیق می‌کنید که استنتاجتان فرومی‌ماند: و شما برآنید که استنتاج را در گسترهٔ فراختری از آنچه پدیده‌های طبیعت توجیه می‌کنند برقرار نکنید. اینها تصدیقات شمایند. من می‌خواهم که نتایج را معلوم بدارم.»[64]

این «نتایج» کدام‌اند؟ نخست، هنگام استنباط علتی خاص از یك معلول، روا نیست که به‌علت کیفیاتی حمل کنیم جز آنهایی که واجب‌اند و برای پدیدآوردن معلول بس می‌آیند. دوم، روا نیست که با علت استنباط شده آغاز کنیم و معلولهایی سوای معلولهای هم‌اکنون دانسته استنباط کنیم. در مورد مصنوع یا کار هنری ساختهٔ انسان، می‌توان براستی حجت آورد که صانع دارای صفات معینی است به‌جز صفاتی که بلافاصله در معلول آشکارند. ولی این احتجاج تنها از آن‌رو شدنی است که ما پیشاپیش با آدمیان و صفات و توانشها و شیوه‌های معمول کردارشان آشناییم. لیکن در مورد خدا، این شرط برقرار نیست. اگر من می‌اندیشم که جهان به‌سانی که آن‌را می‌شناسم مستلزم علتی عاقل است، می‌توانم وجود چنین علتی را استنباط کنم. اما نمی‌توانم بحق استنباط کنم که چنان علت دارای صفات دیگری است، مثلاً خصال اخلاقی، یا معلولهای دیگری سوای آنهایی که هم‌اکنون بردن شناخته‌اند پدید تواند یا خواهد آورد. البته امکان دارد که صفات دیگری داشته باشد؛ ولی من این را نمی‌دانم. و هرچند حدس روا باشد، باید تصدیق کرد که صرف حدس است، یعنی حکمی نه دربارهٔ امر واقعِ شناخته بلکه دربارهٔ امکان محض. «دوست» هیوم نمی‌گوید که او استنباط از نظام طبیعت به‌طراح و علتی عاقل را استنباطی معتبر و یقینی می‌انگارد. به‌خلاف، «نایقینی است؛ چرا که موضوع یکسره بیرون از دسترس تجربهٔ آدمی قرار گرفته است.»[65] ما می‌توانیم نسبت عِلّی را تنها هنگامی برقرار داریم که بهم‌پیوستگی ثابت را مشاهده کنیم، و تا جایی که مشاهده می‌کنیم. ولی خدا را به‌هیچ‌رو نمی‌توانیم مشاهده کنیم، و پدیده‌های طبیعی به‌رغم هرگونه فرضیهٔ تبیین‌گری که اختیار کنیم، بر همان حال خود می‌مانند. «من سخت در شکّم که آیا امکان دارد که علتی را تنها به معلولش شناخت.»[66] براستی، فرضیهٔ دینی یك راه تعلیل پدیده‌های دیدنی جهان است؛ و ممکن است فرضیه‌ای صادق باشد ولو صدقش نایقینی است. درعین حال فرضیه‌ای نیست که از آن بتوانیم امور واقعی جز آنهایی که هم‌اکنون می‌شناسیم استنتاج کنیم. همچنین نمی‌توانیم مبادی و حقایق کلی برای کردار از آن بیرون بکشیم. از این حیث، فرضیه‌ای «بی‌فایده» است. «بی‌فایده است زیرا که شناخت ما از این علت چون ناشی از گردش طبیعت است،

---

۶۴. پژوهش، ۱۱، ۱۰۵، ص ۶-۱۳۵. ۶۵. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. ۶۶. پژوهش، ۱۱، ۱۱۴، ص ۱۴۸.

هرگز نمی‌توانیم بنابر قواعد استدلال درست با استنباطی جدید از علت بازگردیم، و یا با بخشیدن افزوده‌هایی به گردش معمول و تجربه‌شدهٔ طبیعت، مبادی نوینی دربارهٔ کردار و رفتار برقرار داریم.»[67]

نگرشی با همین ماهیت منتها با تفصیل بیشتر در *همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی* بیان می‌شود که به خواست هیوم پس از مرگش منتشر شد. نام کسانی که در *همپرسه‌ها* شرکت جسته‌اند، کِلِئانتِس[68] و فیلُو[69] و دِمِئا[70] است، و گفت‌وشنودشان را پامفیلُوس[71] به هِرمیپُوس[72] گزارش می‌دهد. هیوم به تن خویش نمایان نمی‌شود؛ و نیز نمی‌گوید که از آرای بیان‌شده کدام از آن اوست. پامفیلوس به «ذوق فلسفی‌دقیق کلئانتس»، «شکاکیت‌بی‌قیدانهٔ فیلو» و «دینداری خشك و نرمش‌ناپذیر دمئا» اشاره می‌کند.[73] بنابراین، بارها گفته‌اند که هیوم خود را با کلئانتس یکی می‌گیرد. هواداران این نظر می‌توانند به سخنان پایانی *همپرسه‌ها* توسل جویند، آنگاه که پامفیلوس می‌گوید: «با بازبینی جدی در کل سخنان، ناچار می‌اندیشم که مبادی فیلو محتملتر از مبادی دمئا هستند، ولی مبادی کلئانتس باز نزدیکتر به‌حقیقت می‌آیند.»[74] افزون بر این، هیوم در نامه‌ای به سر گیلبرت الیوت[75] در ۱۷۵۱، می‌گوید که کلئانتس «قهرمان همپرسه» است و هر چیزی که الیوت بتواند برای نیرودادن به دیدگاه کلئانتس بیندیشد، برای او «بسیار مقبول» است. اما اگر بناست که هیوم را با کلئانتس یکی بگیریم، باید اعتقادی استوار به برهان اتقان صنع یا برهان از روی طرح و تدبیر[76] به‌او نسبت دهیم. «به‌یاری این برهان پسینی و تنها به یاری همین برهان است که ما وجود یك خدا و همسانی او را با ذهن و عقل آدمی درعین حال اثبات می‌کنیم.»[77] ولی هرچند هیوم بی‌گمان با ردّ کلئانتس بر آنچه او براهین پیشینی می‌نامد همداستان بود، و با این دعوی کلئانتس همرای بود که «کلمات *واجب‌الوجود* هیچ معنایی ندارند، یا، به‌تعبیر دیگر، معنایی همساز ندارند»[78]، به‌دیدهٔ من بسیار نامحتمل می‌نماید که او برهان از روی طرح و تدبیر را برهانی قاطع می‌دانست. زیرا این با مبادی فلسفی کلی او همساز درنمی‌آمد. همچنین با آن قسمتی از پژوهش نخستین نمی‌سازد که بالا به‌آن اشاره رفت. زیرا اگرچه هیوم در این قسمت دوستی خیالی را سخنگوی خود می‌نهد، در شخص خویشتن است که می‌گوید: «من بسیار شك دارم که ممکن باشد علتی را تنها به معلولش شناخت، چنانکه شما از آغاز فرض گرفته‌اید.»[79] به‌نظر من در *همپرسه‌ها* آن کسی که هیوم را بازمی‌نماید فیلو است نه کلئانتس، تا جایی که بتوان گفت که شرکت جویندهٔ ویژه‌ای در

---

۶۷. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲.

68. Cleanthes 69. Philo 70. Demea 71. Pamphilus 72. Hermippus

۷۳. *همپرسه‌ها*، «پیشگفتار»، ص ۱۲۸. ۷۴. *همپرسه‌ها*، ۱۲، ص ۲۲۸.

75. Sir Gilbert Elliot 76. argument from design

۷۷. *همپرسه‌ها*، ۲، ص ۱۴۳. ۷۸. *همپرسه‌ها*، ۹، ص ۱۹۰. ۷۹. پژوهش، ۱۱، ۱۱۵، ص ۱۴۸.

گفت‌وشنود بازنمای اوست. هیوم به پروردن بحثی در باب مسائل شناخت ما از وجود و ذات خدا روی آورد، و این فرض ضرورتی ندارد که او می‌خواست خودش را منحصراً خواه با فیلو خواه با کلئانتس یکی بگیرد. ولی تا آنجا که آرای آنان ضد همدیگرند، به‌گمان من وجه عاقلانه همین می‌نماید که هیوم را با آرای فیلو پیوسته بدانیم نه با آرای کلئانتس. چنین پیداست که کلئانتس برای پامفیلوس قهرمان *همپرسه‌ها* است نه برای هیوم؛ و هرچند هیوم هنگام نشان‌دادن روایت ناتمامی از تصنیف به الیوت دوستانه از او دعوت کرد که اندیشه‌هایی برای تقویت دیدگاه کلئانتس ارائه کند تا جاذبهٔ درامی همپرسه را نگاه دارد، این حال در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که گرایش بخش هفتم، قسمت نهایی تصنیف، بر رغم سخنان پایانی پامفیلوس، براین است که دیدگاه فیلو را نیرو بخشد نه دیدگاه کلئانتس را.

پس اگر آنجا که فیلو و کلئانتس بواقع معارض همدیگرند فرض کنیم که اولی نزدیکتر از دومی مبین رأی هیوم است، دربارهٔ نگرش هیوم به شناخت ما از وجود و ذات خدا به کدام نتیجه می‌رسیم؟ پاسخ را می‌توان در عبارت مکرر منقول فیلو داد: «اگر تمام الهیات طبیعی، چنانکه برخی مردم گویا قائل‌اند، به یك گزارهٔ ساده، ولو قدری ایهام‌آمیز، دست‌کم تعریف نشده به این معنی منحل شود که *علت یا علل سامان در گیتی احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد*: اگر این گزاره پذیرای مصداق، تغیر یا تبیین جزئیتر نباشد: اگر مفید استنباطی نباشد که بر زندگی انسان تأثیر گذارد یا بتواند منشاءِ گونه‌ای فعل یا ترك باشد: و اگر تشابه را، به‌سانی که ناقص است، فراتر از عقل آدمی نتوان برد و ممکن نباشد که آن‌را با هیچ‌وجه ظاهری از احتمال به دیگر کیفیات ذهن منتقل کرد: اگر حال بواقع چنین باشد، پژوهنده‌ترین، اندیشنده‌ترین و دیندارترین انسان بیش از این چه می‌تواند بکند که تصدیق فلسفی ساده‌ای برای این گزاره قائل باشد، همچنان‌که اغلب چنین پیش می‌آید، و باور بدارد که براهین مبنای آن از خرده‌هایی که برآن می‌گیرند بیشترند؟»[۸۰] اینجا ما از توسل به این گزارهٔ ساده چاره نداریم که علت یا علل سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد. سخن بیشتری نمی‌توان گفت. هیچ‌گونه حکم ایجابی دربارهٔ کیفیات اخلاقی «علت یا علل» داده نمی‌شود. به‌علاوه، این گزاره صرفاً نظری است، بدان معنی که هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان بحق از آن گرفت که در کردار دینی یا اخلاقی انسان تأثیر بگذارد. بنابر این، «دین راستین» به تصدیق گزاره‌ای صرفاً نظری راجع به احتمال تحویل می‌یابد. این دیدگاهی است که با قسمت یازدهم پژوهش نخستین می‌سازد، و حدی است که تا آنجا هیوم آماده است برود.

بازول قول هیوم را در پایان عمر او چنین ثبت می‌کند که او از وقتی که آغاز به خواندن مصنفات لاك و کلارك گذاشت، هرگز اعتقادی به دین پیدا نکرد. احتمالاً مقصودش آن بود که چون به

۸۰. *همپرسه‌ها*، ۱۲، ص ۲۲۷.

بررسی دفاع عقلانی از الهیات طبیعی و دین در مصنفات این فیلسوفان آغازید، حجتهایشان را چندان سست یافت که از باورداشتن به نتایج آنها دست برداشت. نظر هیوم این بود که دین از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بهبود سامان کار سرچشمه می‌گیرد، آنگاه که این انفعالات به‌قدرتی نادیدنی و عاقل معطوف‌اند. به‌مرور زمان آدمیان کوشیدند تا وجهی عقلایی به دین ببخشند و حجتهایی بر اعتقاد بیابند؛ اما بیشتر این حجتها تاب تحلیل انتقادی را نمی‌آورند. هیوم می‌اندیشید که این سخن دربارهٔ حجتهای انگیختهٔ لاك و کلارك و دیگر فیلسوفان مابعدالطبیعی راست می‌آید. لیکن گرایشی شبه خودانگیخته[81] هست براینکه جهان را چنان بشمرند که انگاری نشانگر گواه بر طرح و تدبیر است؛ و به‌شرط آنکه سخنی بیشتر نگوییم، خلاف عقل نیست که بگوییم محتمل است که علت یا علل پدیده‌ها، این علل هرچه باشند، گونه‌ای تشابه با آنچه عقل می‌نامیم دارند. ولی در نهایت، جهان رازی پوشیده و ناکاویدنی است، و ما شناختی یقینی از علتهای فرجامین نتوانیم داشت.

بسا که خواننده پاسخی سرراست به این پرسش را چشم بدارد که آیا هیوم را باید ملحد دانست یا لاادری یا خداپرست. ولی دادن «پاسخی سرراست» به این پرسش آسان نیست. چنانکه پیش از این اشاره رفت، او از تصدیق اعتبار براهین مابعدالطبیعی بر وجود خدا روی می‌گرداند؛ یعنی، از تصدیق این نکته که وجود خدا مبرهن داشتنی است روی می‌گرداند. کار او بازجُست برهان از روی طرح و تدبیر است که آن را راهبر به «فرضیهٔ دینی» می‌داند. از روی همپرسه‌ها پیداست که او هیچ صورتی از برهانی را که بیشترینه بر پایهٔ قیاس تشبیه میان ساخته‌های صناعی آدمی و جهان استوار است خوش نمی‌داشت. لیکن اقرار می‌کرد که برخی مبادی در جهان درکارند، چون «هستی اندام‌وار»[82] یا زندگی حیوانی و نباتی، غریزه و عقل. این مبادی فراآورندهٔ سامان و نقش‌اند، و ما معلولها و آثارشان را به تجربه می‌شناسم. ولی خود مبادی و شیوه‌های کنش آنها، رازناك و ناکاویدنی‌اند. لیکن اگر از روی معلولها و آثارشان داوری کنیم، وجوه تشابهی میانشان هست. و اگر با تصدیق وجود خدا مرادمان تصدیق همین معنی است که علت فرجامین سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل دارد، هیوم آمادهٔ همداستانی با این نکته است. این، الحاد به معنای انکار قطعی آن نیست که سوای پدیده‌ها چیزی هست؛ و هیوم اظهار ملحدی نمی‌کرد. ولی دشوار بتوان آن‌را خداپرستی نامید، نه دست‌کم مگر آنکه به تصدیقات هیوم بسی بیشتر از آنچه او خود می‌خواست برساند بیفزاییم. رأی هیوم را شاید بتوان لاادری‌گری نام نهاد؛ ولی باید به‌یاد داشت که هیوم دربارهٔ وجود خدایی متشخص باصفات اخلاقی، به‌سانی که بویژه مسیحیان توصیفش می‌کنند، در حالت لاادری‌گری نبود. واقع امر چنان می‌نماید که هیوم همچون مشاهده‌گری بیطرف به‌کار آغاز کرد تا

---
81. quasi-spontaneous   82. organization

اعتبارهای عقلی خداپرستی را بازجوید، و در این میان برآن نظر بود که دین متکی به وحی و الهام است، وحی و الهامی که او به شخص خویش به آن باور نداشت. نتیجهٔ پژوهش او چنانکه دیدیم آن بود که «فرضیهٔ دینی» را به محتوایی چندان ناچیز تحویل کند که دانستنش دشوار است که چه نامی برآن بنهیم. پسمانده‌ای بود که، همچنان‌که هیوم نیك خبر داشت، ممکن بود از سوی هر کسی که ملحدی جزمی نبود قبول یابد. محتوایش ایهام‌آمیز است، و هیوم می‌خواست که ایهام‌آمیز باشد.

گاهی بر این نکته تکیه می‌کنند که هیوم بیشترین توجهش را به براهین خداپرستانه به‌گونه‌ای که نزد نویسندگان انگلیسی مانند کلارك و باتلر می‌یابیم بذل کرد. این سخن کاملاً راست است؛ و اگر این مفهوم ضمنی مراد باشد که اگر هیوم با تقریرهای مقنعتری از براهین وجود خدا آشنا شده بود، مسلماً نظرش را تغییر می‌داد، بایدبه‌یادآوردکه‌برفرض مبادی‌فلسفی هیوم، بویژه‌تحلیلش‌از علیت، او نمی‌توانست هیچ کدام از دلایل قاطع خداپرستی را به‌معنایی بازشناختنی تصدیق بدارد. سرانجام، می‌توان یادآور شد که تحلیل هیوم از برهان از روی طرح و تدبیر در پرداخت نهایی کانت به این موضوع اثر گذاشت، هرچند نگرش کانت به خداپرستی البته بسیار مثبت‌تر از نگرشی بود که هیوم اختیار کرد. اندیشهٔ هیوم ویرانگر برهان و دفاع لاهوتی معاصر بود، در حالی‌که کانت کوشید تا اعتقاد به خدا را برپایهٔ نوینی بنهد.

٤. شکاکیت

سخنی چند دربارهٔ نگرش هیوم به شکاکیت شاید پایان شایسته‌ای براین فصل باشد. و من با شرحی اجمالی از تمایزی که هیوم در *پژوهش دربارهٔ فهم آدمی* میان شکاکیت «مقدم»[83] و شکاکیت «تالی»[84] می‌گذارد گفتارم را آغاز می‌کنم.

هیوم از شکاکیت مقدم شکاکیتی را می‌خواهد که «مقدم بر هرچه پژوهش و فلسفه» است.[85] او شك دکارتی را نمونه می‌آورد و آن‌را متضمن شك‌آوردن نه همان به همهٔ باورها و آرای پیشین خاصمان بلکه همچنین به توانایی قوای ذهنیمان برای تحصیل حقیقت می‌شمرد. تعریف شکاکیت مقدم شاید رسانندهٔ نگرش شکاکانه‌ای باشد که ممکن است در اذهان نافیلسوفان برخیزد نه گویای شك دکارتی که بخشی است از روش فیلسوفانه‌ای که آن‌را سنجیده گزیده باشند. لیکن براستی مقدم بر برساخت تدریجی و مثبت دستگاه فکری دکارتی است؛ و به هر روی نمونهٔ دست‌چین هیوم است. می‌گوید که به‌زعم دکارت، ما باید شکی کلی بورزیم تا هنگامی که به میانجی زنجیره‌ای از استدلال استنتاج یافته از گونه‌ای مبداءِ آغازین که خودش پذیرای شك و خطا نیست خاطرمان را

---

83. antecedent scepticism   84. consequent scepticism

۸۵. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱٦، ص ۱٤۹.

مطمئن گردانیم. ولی چنین مبداءِ آغازین وجود ندارد. و حتی اگر وجود داشت، نمی‌توانستیم از آن درگذریم مگر با کاربرد همان قوای ذهنیی که اعتمادپذیریشان را در محل شك آورده‌ایم. این‌گونه شکاکیت بواقع ممکن نیست؛ و تو گویی، علاج‌ناپذیر است. ولی صورت معتدلتر و عقلانیتری از شکاکیت مقدم هست. یعنی، قبل از طلب پژوهش فلسفی باید تا می‌شود خودمان را از پیش‌داوری بازرهانیم و به حال بی‌تعصبی و بیطرفی درآییم. باید با مبادی روشن و بدیهی بیاغازیم، هوشیارانه پیش برویم و، هنگام پیشروی، همهٔ گامهایی را که در تعقل و استدلالمان برمی‌داریم بازجوییم. ولی این امری مربوط به عقل سلیم است. بدون همچو هوشیاری و دقت، نمی‌توان امیدوار بود که پیشرفت مسلمی در شناخت دست دهد.

شکاکیت تالی شکاکیتی است «تالی بر علم و پژوهش.»[86] به سخن دیگر، شکاکیت تالی در نتیجهٔ کشف یا کشف مفروض فیلسوفان است دربارهٔ خصلت اعتمادناپذیر قوای ذهنی یا دست‌کم، دربارهٔ ناشایستگی قوای ذهنی برای رسیدن به نتیجه‌ای اعتمادکردنی «در زمینهٔ همهٔ موضوعات باریك پژوهش نظری که قوای ذهنیمان را بر آنها می‌گماریم.»[87] و شکاکیت تالی را می‌توان به شکاکیت دربارهٔ حواس و شکاکیت در باب عقل بخش کرد. هیوم در *رساله*[88] نخست دربارهٔ شکاکیت در حواس بحث کرد، ولی در *نخستین پژوهش* ترتیب پرداختنش وارونه است.

آنچه هیوم «حجتهای فرسوده»ای می‌نامد که شکاکان همهٔ روزگاران بر اعتمادناپذیری حواس گواه می‌آورند، زود طرد می‌شوند. او به نمونهٔ مانوس پارو اشاره می‌کند که چون تا نیمه در آب فرو رفته باشد خمیده یا کج به‌دیده می‌نماید، و به تصویرهای دوگانه‌ای که نتیجهٔ فشارآوردن بر یك چشم است. لیکن تمام آنچه این مثالها می‌نمایند آن است که به تصحیح گواهی بی‌واسطهٔ حواس به‌یاری عقل و ملاحظات مبنی بر طبع احوال، فاصلهٔشیء، موقع نسبی اندام حسی و جز آن نیاز داریم. همین کار را در عمل می‌کنیم، و کاملاً کافی است. «برهانهای ژرفتری بر خطای حواس هست که پذیرای راه‌حل چندان آسانی نیست.»[89]

انگیزشی طبیعی آدمیان را وامی‌دارد تا به حواسشان اعتماد کنند، و از آغاز می‌انگاریم که جهانی بیرونی وجود دارد که مستقل از حواس است. به‌علاوه، آدمیان به هدایت این «غریزهٔ کور و نیرومند طبیعی»،[90] به‌طور غریزی می‌پندارند که صورتهای عرضه‌داشتهٔ حواس همان اعیان بیرونی‌اند. «ولی چندی برنمی‌آید که این ظن کلی و آغازینِ همهٔ انسانها به‌توسط کمترین فلسفه نابود می‌شود. و هیچ انسان اندیشنده‌ای هرگز در این حقیقت شك نورزیده است که وجودهایی که ما هنگام گفتن *این خانه* و *آن درخت* پیش چشم می‌داریم، چیزی نیستند مگر مدرکات ذهن و نسخه‌ها یا

---

۸۶. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱۷، ص ۱۵۰.　۸۷. همان جا.　۸۸. *رساله*، ۱، ٤، ۲-۱، ص ۲۱۸-۱۸۰.
۸۹. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱۷، ص ۱۵۱.　۹۰. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱۸، ص ۱۵۱.

بازنمودهای گذرندهٔ وجودهای دیگری که بر حـال همگـونه و مسـتقل می‌مانند.»[۹۱] بنابراین، تا این اندازه فلسفه ما را به خلاف‌کردن غرایز طبیعیمان یا دورافتادن از آنها راه می‌برد. درعین حال فلسفه هنگامی که از آن می‌خواهند که دفاعی عقلی از دیدگاهش ارائه دهد درمی‌ماند. زیرا چگونه می‌توان اثبات کرد که صـور ذهنی یا ادراکات عبارت‌اند از بازنمودهای اشـیائی که خـودشان صـورذهنی یا ادراکات نیستند؟ «ذهن هرگز چیزی جز مدرکات حاضر بر خود ندارد و ممکـن نیسـت که به تجـربهٔ رابطهٔ مدرکاتش با اشیا نایل آید. بنابراین، فرض چنان رابطه‌ای هیچ شالوده‌ای در تعقـل ندارد.»[۹۲] سودی ندارد که همراه دکارت به صداقت الهی[۹۳] توسل جوییم. اگر صداقت الهی بواقـع در کار بود، حواسمان همیشه و یکسره خطاناپذیر بودند. افزون براین، اگر ما یك‌بار وجـود جهـانی بیرونی را در معرض شك و سؤال آوریم، چگونه می‌توانیم وجود خدا یا هرکدام از صفاتش را به‌ثبوت برسـانیم؟ بنابر این با دو شـق به یکسـان نامطلوب[۹٤] روبه‌روییم. اگر از پی گرایش طبیعـت برویم، باور می‌آوریم که ادراکات یا صـورتهای ذهنی، خـود اشـیای بیرونی‌اند؛ و این باور را عقـل مردود می‌شمرد. لیکن اگر بگوییم که ادراکات یا صورتهای ذهنی معلول اشیا و بازنمای آنهایند، نمی‌توانیم برهانی مقنع و استوار بر تجربه بیاوریم تا ثابت کنیم که ادراکات یا صورتهای ذهنی بواقع پیوسته به اشیای بیرونی‌اند. «لذا این محاجه‌ای است که در آن شکاکان ژرف‌بین‌تر و فلسفی‌تر همیشـه پیروز می‌شوند آنگـاه که می‌کوشـند تا شکـی کلی را در همهٔ زمینه‌های شـناخت و پژوهش آدمی پیش بکشند.»[۹۵]

شکاکیت دربارهٔ عقل ممکن است یا به تعقل و استدلال مجرد راجع باشد یا به امور واقع. به گفتهٔ هیوم در پژوهش، ایراد شکاکانهٔ عمده به‌اعتبار تعقل مجـرد، از بازجُسـت تصـورات مکـان و زمان سرچشمه می‌گیرد. انگاریم که امتداد بی‌نهـایت قسـمت‌پذیر اسـت. کمیت مفـروض X کمیت Y را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از X است. به‌همان سان، Y کمیت Z را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از Y است. و همین‌طور تا بی‌پایان. چنین‌گونه فـرضی «روشـنترین و طبیعـی‌ترین مبادی عقـل را برمی‌آشوبد.»[۹٦] باز، «شماره‌ای نامتناهی از اجـزای واقعـی زمان که پیاپی می‌گذرند و یکـی پس از دیگری سپری می‌شـوند، چنان تناقض آشکـاری می‌نماید که برآنیم هیچ کسـی که قـوهٔ تمیزش به جای آنکه به توسط علوم بهبود یابد تباه نگشته است، هرگز یارای تصدیقش را نخواهد داشت.»[۹۷]

---

۹۱. همان، ص ۱۵۲. ۹۲. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱۰، ص ۱۵۳. ۹۳. divine veracity؛ مراد دکارت از «صداقت الهی» آن است که خدا روا نمی‌دارد که آدمیان در ادراکات حسی خود به خـطا و فـریفتگی دچار شوند.ـ م.

94. dilemma

۹۵. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۲۱، ص ۱۵۳. ۹٦. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲٤، ص ۱۵٦. ۹۷. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۵، ص ۱۵۷.

و اما دربارهٔ ایرادهای شکاکانه به «گواهی‌احتمالی»یا به استدلالهای راجع به امور واقع، این ایرادها ممکن است یا عامیانه باشند یا فلسفی. در ردهٔ اول می‌توان ایرادهایی را آورد که مشتق‌اند از آرای متقابلاً ناهمساز گوناگونی که آدمیان مختلف به‌آنها قائل‌اند، آرای مختلفی که آدمی‌واحد در زمانهای مختلف به آنها قائل است، باورهای متناقض جوامع و ملل مختلف، و جز آن. لیکن به‌زعم هیوم، این‌گونه ایرادهای عامیانه نامؤثرند. «ویرانگر بزرگ پورهونیسم[۹۸] یا مبداءِ شکاکیت مفرط عبارت است از فعل و استعمال و اشتغالهای زندگانی متداول.»[۹۹] شاید ممکن نباشد که این ایرادها را در درسگاه رد کرد، ولی در زندگی عادی «چونان دود ناپدید و گم می‌شوند و جازمترین شکاك را در همان حال آدمیزادگان دیگر بازمی‌نهند.»[۱۰۰] مهمتر از اینها، ایرادهای فلسفی‌اند. و میان ایرادهای فلسفی، عمده‌شان ایرادی است که از تحلیل خود هیوم از علیت ناشی می‌شود؛ زیرا، برفرض این تحلیل، برهانی نداریم تا ثابت کنیم که چون a و b همیشه در تجربهٔ گذشتهٔ ما به‌هم پیوسته‌اند به‌همان سان در آینده به‌هم پیوسته خواهند بود.

اکنون گوییم که برفرض نظر هیوم دربارهٔ ریاضیات و تعقل یا استدلال مجرد که به نسبتهای میان تصورات مربوطند، او نمی‌توانست مبانی واقعی شکاکیت در این زمینه را تصدیق بدارد. از این‌رو می‌بینیم که می‌گوید: «چگونگی آنکه تصوری روشن و متمایز بتواند احوالی متناقض با خودش یا با تصور روشن و متمایز دیگری دربر داشته باشد، براطلاق فهم‌ناپذیر است؛ و شاید به محالی هر گزاره‌ای باشد که بتوان از آن حاصل کرد. چندان که چیزی شکاکانه‌تر، یا آکنده‌تر از شك و تردید از خود این شکاکیت نتواند بود که از برخی نتایج خارق اجماع هندسه یا علم کمیت برمی‌خیزد.»[۱۰۱] او می‌کوشید تا از نقایضی[۱۰۲] که به دیده‌اش شکاکیت را پدید می‌آورند بپرهیزد، این‌گونه که منکر شد که مکان و زمان به معنای ادعایی قسمت‌پذیرند.[۱۰۳] ولی در حالی که خود را ملزم می‌دید که به شکاکیت دربارهٔ استدلال مجرد پاسخی نظری بدهد، روش دیگری را به‌لحاظ شکاکیت تمام عیار دربارهٔ حواس و دربارهٔ استدلال راجع به امور واقع درپیش گرفت. چنانکه هنگام بررسی مسئلهٔ وجود اجسام دیدیم، هیوم می‌گفت که به شکاکیت در این‌باب نمی‌توان در زندگی متداول قائل بود. «تنها بی‌پروایی و بی‌توجهی می‌توانند درمانی به‌ما بدهند. به همین دلیل من یکسره به آنها اتکا می‌کنم.»[۱۰۴] گفتارش را دربارهٔ آنکه فعل و استعمال و اشتغالهای زندگی متداول

---

۹۸. Pyrrhonism، یا پیرونیسم، از روی نام پورهون (Pyrrhon)، فیلسوف شکاك‌یونانی(?۳۶۵-?۲۷۵ ق م).ـم.

۹۹. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۶، ص ۹-۱۵۸.

۱۰۰. همان، ص ۱۵۹.

۱۰۱. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۵، ص ۸-۱۵۷.

102. antinomies

۱۰۳. بسنجید با پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۵، حاشیهٔ ص ۱۵۸، و *رساله*، ۱، ۲، ۲-۱.

۱۰۴. *رساله*، ۱، ٤، ۲، ص ۲۱۸.

ویرانگر بزرگ پورهونیسم‌اند، بالا در پیوند با ایرادهای عامیانه بر استدلالهای مربوط به امور واقع نقل کردیم. به همان‌سان، پس از سخن گفتن در پژوهش دربارهٔ ایراد فلسفی اصلی بر استدلال مربوط به امور واقع، می‌گوید که «برآشوبنده‌ترین ایراد عمده به شکاکیت *مفرط* این است که مادام که چنین شکاکیت در قوت و صلابت تام خود باقی است هیچ سود ماندنی از آن حاصل نتواند آمد. همین بس که از چنین شکاکی بپرسیم: *مرادش چیست؟ و از همهٔ این پژوهشهای عجیب چه می‌جوید؟* او یکباره سراسیمه می‌شود و نمی‌داند چه جواب بدهد. پیرو کوپرنیك یا بطلمیوس که هر کدام از دستگاه نجومی خودش هواداری می‌کند، بسا امیدوار است که دلیل مقنعی بیاورد که نزد مخاطبانش ثابت و ماندگار باشد. رواقی مشرب[۱۰۵] یا اپیکوری مشرب مبادیی را عرضه می‌دارد که ممکن است ماندگار نباشند بلکه اثری بر کردار و رفتار بگذارند. ولی پورهونی مشرب[۱۰۶] نمی‌تواند چشم بدارد که فلسفه‌اش تأثیر ثابتی بر ذهن می‌نهد؛ یا اگر بنهد، تأثیرش سودمند به حال جامعه باشد. به‌خلاف، او باید اذعان کند، چنانچه چیزی را اذعان کند، که اگر بنا بود مبادی او همه‌جا و مدام غالب باشند، زندگی آدمی ناگزیر یکسره به تباهی و نیستی می‌کشید. هرگونه کلام و هرگونه فعل، بی‌درنگ وامی‌ایستاد؛ و آدمیان در حال فتور محض می‌ماندند تا آنکه نیازهای برنیامدهٔ طبیعت به وجود سپهروزانه‌شان پایان بدهند. راست است که همچو رویداد مرگباری چندان جای ترس ندارد. نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چربد.»[۱۰۷] در *رساله*، هیوم پس از سخن گفتن از درك عمیق نقایض چندگانه‌ای که عقل آدمی گرفتار آنهاست، می‌گوید: «از بخت نیك، حال چنین است که چون عقل را نمی‌رسد که این ابرها را بپراکند، خود طبیعت برای این غرض بس است.... با دوستانم شام می‌خورم، تخته‌نرد بازی می‌کنم، گفتگو می‌دارم و خوش می‌گذرانم؛ و هنگامی که پس از سه یا چهار ساعت سرگرمی به این کاوشهای نظری بازمی‌گردم، به دیده‌ام چندان سرد و پرتکلف و مضحك می‌نمایند که رغبت نمی‌کنم آنها را از سر گیرم. پس اینجا من خودم را بر اطلاق و بضرورت متعین بر این می‌یابم که مانند دیگر مردم در امور عادی زندگی، زندگی کنم، سخن بگویم و عمل کنم.»[۱۰۸]

می‌توان گفت که هرچند هیوم آنچه را که شکاکیت «مفرط» می‌نامد مردود می‌داند، شکاکیتی «معتدل» یا «دانشورانه»[۱۰۹] را که «هم ماندگار هم سودمند» است تصدیق می‌کند که امکان دارد تا اندازه‌ای نتیجهٔ پورهونیسم (یا شکاکیت مفرط) باشد آنگاه که پورهونیسم «به‌وسیلهٔ عقل سلیم و تأمل» اصلاح شده باشد.[۱۱۰] این شکاکیت معتدل مثلاً متضمن آن است که پژوهشهایمان را

---

105. Stoic 106. Pyrrhonian

۱۰۷. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۸، ص ۶۰-۱۵۹. ۱۰۸. *رساله*، ۱، ٤، ۷، ص ۲٦۹.

109. academical

۱۱۰. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۲۹، ص ۱٦۱.

محدود به موضوعاتی بکنیم که توانشهای ذهنیمان فراخور بررسیشان هستند. «بەدیدهٔ من یگانه موضوعات علم مجرد یا موضوعات برهان عبارت‌اند از کمیت و عدد، و همهٔ کوششهایی که برای گستردن این نوع شناخت کاملتر بەورای این حدود انجام می‌گیرند، سفسطه و توهم محض‌اند.»[۱۱۱] و اما دربارهٔ پژوهشهایمان راجع به امور واقع و وجود باید گفت که اینجا ما بیرون حوزهٔ برهان قرار داریم. «هر آنچه هست ممکن است *نباشد*. نفی یك امر واقع متضمن تناقض نتواند بود.... بنابراین، هستی هر موجودی را می‌توان تنها به یاری حجتهایی از روی علتش یا معلولش ثابت کرد؛ و این حجتها سراسر بر شالودهٔ تجربه استوارند. اگر به شیوهٔ پیشینی استدلال کنیم، هرچیزی امکان دارد توانا بر فراآوردن هرچیزی بنماید.»[۱۱۲]

الهیات یا حکمت لاهوتی تا جایی که متکی به تجربه است، بنیادی عقلی دارد. «ولی بهترین و استوارترین بنیادش ایمان و الهام الهی است.»[۱۱۳] اینکه ما دربارهٔ واپسین گفتهٔ هیوم چه باید بیندیشیم، به گمانم همپرسه‌*ها* به اندازهٔ کافی روشن می‌سازند. و اما اخلاق و زیبایی‌شناسی (که هیوم آن‌را «انتقاد» می‌خواند): اینها بیشتر موضوعات ذوق و احساس‌اند تا فهم. «زیبایی، چه اخلاقی چه طبیعی، به تعبیر درست‌تر احساس می‌شود تا که ادراك.»[۱۱٤] البته ممکن است که ما به تعیین معیاری بکوشیم، ولی از سوی دیگر باید واقعیتی تجربی را بەدیده گیریم، مانند ذوقهای عام آدمیان.

نتیجهٔ مشهور هیوم اینجا درخور نقل است: «هنگامی که قانع از این مبادی، کتابخانه‌ها را بازرسی می‌کنیم، چه ویرانیی باید بەبار آوریم؟ اگر کتابی مثلاً در باب الهیات یا مابعدالطبیعهٔ مدرسه را بەدست گیریم، باید بپرسیم: *آیا استدلالی مجرد مربوط به کمیت یا عدد دربر دارد؟* نه. *آیا استدلالی آزمایشی مربوط به امر واقع و وجود دربر دارد؟* نه. پس آن را به شعله‌های آتش بسپرید: زیرا جز سفسطه و توهم چیزی دربر نتواند داشت.»[۱۱۵]

سخنان هیوم را دربارهٔ شکاکیت، از جمله «پورهونیسم»، و دربارهٔ بی‌پروایی و بی‌توجهی بەمنزلهٔ درمان شکاکیت، نباید بەمعنای صرفاً طنزآمیز فهمید یا گویای آنکه فیلسوف سخن به هزل می‌گفت. شکاکیت درنظر او امر مهمی بود، پاره‌ای از آن‌رو که موضوع زندهٔ زمانه بود، هرچند بیشتر در فرانسه تا در انگلستان، و پاره‌ای از آن جهت که او بر نتایج شکاکانه‌ای که از کاربرد مبادی خودش برمی‌آمد نیك آگاه بود. زیرا می‌اندیشید که شکاکیت پادزهری سلامت‌بخش برای جزمی‌اندیشی[۱۱٦] و تعصب‌ورزی[۱۱۷] است. براستی «شکاك حقیقی هم به شکلهای فلسفیش تردید می‌ورزد هم به

---

۱۱۱. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۱، ص ۱٦۳. ۱۱۲. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۲، ص ۱٦٤. ۱۱۳. همان، ص ۱٦۵. ۱۱٤. همان جا. ۱۱۵. همان جا.

116. dogmatism 117. fanaticism

اعتقاد فلسفیش.»[۱۱۸] شکاك حقیقی از نمودن جزمی‌اندیشی و تعصب‌ورزی در شکاکیتش خود را بازمی‌دارد. و درعین حال شکاکیت تمام‌عیار در عمل غیرقابل دفاع است. این واقعیت بطلانش را اثبات نمی‌کند؛ ولی نشان می‌دهد که در زندگی متداول ما ناچاریم که بر وفق باور طبیعی یا گرایشهای سرشت انسانیمان عمل کنیم. و چیزها برهمین حال باید باشند. عقل ویرانگر است؛ دست‌کم اندك چیزی را تزلزل نیافته و تردیدناپذیر می‌گذارد. و روح فلسفی همان روح پژوهش آزادانه است. ولی طبیعت آدمی به هیچ‌رو فرمان‌گزار و راهنمودهٔ عقل تنها نیست. مثلاً، اخلاق بنیادش بیشتر بر احساس است تا فهم تحلیلی. و اگرچه فیلسوف در پژوهشگاهش بسا که به نتایج شکاکانه برسد، بدان معنی که دریابد عقل چه مایه اندك را می‌تواند مبرهن بدارد، او همان‌گاه یك انسان است؛ و در زندگی متداولش فرمان‌گزار باورهایی طبیعی است که طبیعت عادی آدمی براو و دیگران تحمیل می‌کند، و اگر بخواهد بزید، باید چنین فرمان‌گزاری را بر خویشتن روا بدارد. به سخن دیگر، هیوم با هرگونه کوششی برای تبدیل فلسفه به یك عقیده[۱۱۹] یا ملاکی جزمی برای باور و کردار، همدلی چندانی نداشت. اگر دلتان بخواهد، فلسفه عبارت از یك بازی است؛ بازیی که هیوم از آن خوشش می‌آمد، و کاربردهایی از آن خود دارد. ولی بفرجام «نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چربد.»[۱۲۰] «فیلسوف باش؛ اما میان همهٔ فلسفه‌ات، همچنان انسان باش.»[۱۲۱]

---

۱۱۸. *رساله*، ۱، ٤، ۷، ص ۲۷۳.

119. creed

۱۲۰. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۸، ص ۱٦۰.　　۱۲۱. پژوهش، ۱، ٤، ص ۹.

فصل ۱٦

هیوم

(۳)

۱. مدخل

آوازهٔ بلند هیوم بیشتر به‌پاس تحلیلهای شناخت شناسانهٔ[1] او و به‌پاس بازجستهایش دربارهٔ علیت و مفاهیم «خود» و اینهمانی شخصی است؛ به‌عبارت دیگر، به‌پاس محتوای نخستین کتاب *رساله*. ولی هیوم *رساله دربارهٔ طبیعت آدمی* را به کوششی برای ارائهٔ روش آزمایشی استدلال در موضوعات اخلاقی وصف کرد. او در «مدخل» *رساله* می‌گوید که در چهار علم منطق، اخلاق، انتقاد و سیاست، «تقریباً هر آن چیزی گنجیده شده است که می‌تواند به‌نحوی ما را به آشنایی با ذهن آدمی راه ببرد یا می‌تواند خواه به بهبود خواه به پیراستن ذهن آدمی بگراید.»[2] و روشن می‌گرداند که او امیدوار است که شالودهٔ علم اخلاقی[3] را بریزد. نزدیك پایان کتاب نخستین، می‌گوید که به چندین موضوع کشیده شده است که «راه را برای آرای سپسین ما هموار می‌سازند»[4]، و اشاره دارد به «آن ژرفناهای بیکران فلسفه که پیش روی من آرمیده‌اند.»[5] در آغاز کتاب سوم اعلام می‌کند که «اخلاق موضوعی است که دلبستگیمان به آن بیش از همه است.»[6] راست است که هیوم لفظ «فلسفهٔ اخلاقی» را به معنای علم طبیعت آدمی به‌کار می‌برد، و این علم را به‌بررسی انسان به منزلهٔ «موجودی عاقل نه فاعل» و بررسی انسان «بیشترینه به منزلهٔ موجودی که برای فعالیت زاده شده است»[7] بخش می‌کند. ولی دربارهٔ اهمیتی که هیوم برای فلسفهٔ اخلاقی به معنای عادی قائل بود

---

1. epistemological

۲. ص ۲۰.

3. moral science

٤. *رساله*، ۱، ٤، ٦، ص ۲٦۳. ۵. *رساله*، ۱، ٤، ۷، ص ۲٦۳. ٦. *رساله*، ۳، ۱، ۳، ص ٤۵۵.

۷. *پژوهش*، ۱، ۲-۱، ص ٦-۵.

شکی نتوان داشت. او خود را پیشبرندهٔ کار شافتسبری، هاچسن، باتلر و جز آنان می‌پنداشت و بر آن بود که برای اخلاق و سیاست همان می‌کند که دیگران، مانند گالیله و نیوتن، برای علم طبیعی کرده بودند. «فلسفهٔ اخلاقی همان حالِ فلسفهٔ طبیعی را به‌لحاظ نجوم پیش از روزگار کوپرنیك دارد.»[۸] منجمان باستان دستگاه‌های فکری پیچیده‌ای را اختراع کردند که انباشته از فرضیه‌های ناضروری بودند. ولی این دستگاه‌ها سرانجام به «چیزی ساده‌تر و طبیعیتر» جای سپرده‌اند.[۹] پس، هیوم خواهان کشف مبادی عنصری یا بنیادینی است که در زندگی اخلاقی انسان درکارند.

دیدیم که به‌زعم هیوم مفروضات بنیادینی که بنابر آنها عمل می‌کنیم، یعنی باورهای بنیادینی که بایستهٔ زندگی عملی‌اند، نتایجی نیستند که فهم از احتجاج عقلی گرفته باشد. این سخن البته بدان معنی نیست که مردم دربارهٔ امور عملی‌شان تعقل نمی‌کنند: بلکه بدین معنی است که تأملات و تعقل آدم عادی باورهایی را پیشاپیش مفروض می‌گیرند که خودشان ثمرهٔ تعقل نیستند. بنابراین، شگفت‌آور نیست که هیوم دخالت عقل را در اخلاق نیز به کمترین اندازه برساند. او البته بخوبی آگاه است که ما بواقع دربارهٔ مسائل و احکام اخلاقی تأمل و تعقل و احتجاج می‌کنیم؛ ولی بر آن است که تمایزهای اخلاقی بفرجام نه از تعقل بلکه از احساس[۱۰] یا از احساس اخلاقی[۱۱] سرچشمه می‌گیرند. عقل به‌تنهایی نمی‌تواند یگانه علت بی‌واسطهٔ افعال ما باشد. براستی، هیوم تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «عقل بردهٔ انفعالات است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»[۱۲]

من بعداً به موضوع احساس اخلاقی و به‌نظر هیوم دربارهٔ دخالت عقل در اخلاق بازمی‌گردم. ولی اگر این واقعیت کلی را درخاطر بسپریم که هیوم بر دخالت رویهٔ عاطفی[۱۳] طبیعت آدمی در زندگی اخلاقی بشر تکیه می‌کند، آسانتر می‌فهمیم که چرا او پیش از رسیدن به بحث در اخلاق خاص در کتاب سوم *رساله*، کتاب دوم طولانی را صرف بحث دربارهٔ انفعالات می‌کند. من سر آن ندارم که پرداخت او را به موضوع بشرح بگویم؛ ولی دست‌کم شمه‌ای باید درباره‌اش گفت. لیکن پیش از این کار، سزاست بگویم که هیوم کلمهٔ passion [= انفعال، شهوت، هوی، شور، عشق، خشم، عاطفهٔ تند] را صرفاً به دلالت بر غلیانی از عاطفهٔ آشوبناك به‌کار نمی‌برد.[۱۴] او مانند دیگر فیلسوفان زمانه، این کلمه را فراگیرندهٔ عواطف[۱۵] و انفعالات[۱۶] به‌وجه عام به کار می‌گیرد. او جویای تحلیل

۸. *رساله*، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۲. ۹. همان جا.

10. feeling 11. moral sentiment

۱۲. *رساله*، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۵.

13. emotional

۱۴. نویسنده به‌دنبال این جمله، از یك اصطلاح انگلیسی حاوی کلمهٔ passion، یعنی fly into passion مثال می‌زند که معادل فارسی آن می‌شود «خشمگین‌شدن» یا «از کوره دررفتن». ـــم.

15. emotions 16. affects

رویهٔ عاطفی طبیعت آدمی به‌لحاظ منبعی از فعل[17] است، نه آنکه بخواهد دربارهٔ انفعالهای نامعتدل و نابسامان به‌تأمل اخلاقی بپردازد.

۲. انفعالات، مستقیم و نامستقیم

چنانکه در فصل ۱٤ دیدیم، هیوم میان انطباعات احساس حسی و انطباعات بازتابی تمیز گذاشت. این تمیز با تمیز میان انطباعات نخستین و دومین یکسان است. «انطباعات نخستین یا انطباعات احساس چنان‌اند که از قوام تن، از روح حیوانی، یا از گماردن اشیا بر اندامهای بیرونی و بدون هیچ ادراك پیشین، در نفس پدید می‌آیند. انطباعات دومین یا بازتابی چنان‌اند که از یکی از انطباعات نخستین نشأت می‌گیرند، خواه بی‌میانجی خواه به میانجی تصورش. همهٔ انطباعات حواس و همهٔ دردها و لذتهای جسمانی از گونهٔ نخست‌اند، و انفعالات و دیگر عواطف همانندشان از گونهٔ دوم.»[18] بدین‌سان یك درد جسمانی، مانند درد نقرس، می‌تواند انفعالاتی چون اندوه، امید و بیم را فرا آورد. پس ما انفعالات یا انطباعات دومین داریم که از انطباعی نخستین، یعنی درد جسمانی معینی ناشی می‌شوند.

گفتم که هیوم کلمهٔ passion را برای فراگرفتن همهٔ عواطف و انفعالات به‌کار می‌برد بی‌آنکه آن را به غلیانهای آشوبناك عواطف منحصر کند. ولی قید و وصفی بایسته است. زیرا او انطباعات بازتابی یا دومینِ آرام را از تند بازمی‌شناسد. حس زیبایی و زشتی در افعال، در کارهای هنری و در اشیای طبیعی به‌ردهٔ اول تعلق دارند، در حالی که مهر و کین، شادی و غم، به‌ردهٔ دوم متعلق‌اند. هیوم براستی تصدیق می‌کند که «این تقسیم‌بندی به هیچ‌رو دقیق نیست»[19]، چرا که جذبه‌های شعر و موسیقی بسا که بسیار شدید باشند و حال آنکه «آن دیگر انطباعات که به‌وجه خاص *انفعالات* نام دارند ممکن است به چنان عاطفهٔ ملایمی زوال یابند که به‌نحوی ادراك‌ناپذیر گردند.»[20] اما مقصودم این است که اینجا او گویا کلمهٔ passion را به‌آنچه انطباعات بازتابی تند می‌نامد محدود می‌سازد. و این یك دلیل آن است که گفتم سخن پیشینم به قید و وصف حاجت دارد. در عین حال این عواطف «تند» یا انفعالات به‌معنای محدود، بضرورت نابسامان نیستند. هیوم در اندیشهٔ شدت است: داوری اخلاقی صادر نمی‌کند.

هیوم انفعالات را به انفعالات مستقیم[21] و نامستقیم[22] بخش می‌کند. انفعالات مستقیم انفعالاتی هستند که بی‌واسطه از تجربهٔ لذت یا درد برمی‌خیزند؛ و هیوم از خواهش، بیزاری، اندوه، شادی، امید، بیم، ناامیدی و ایمنی نام می‌برد. بمثل، درد نقرس فراآورندهٔ انفعالات مستقیم است. هیوم

17. action

۱۸. *رساله*، ۲، ۱، ۱، ص ۲۷۵. ۱۹. همان، ص ۲۷٦. ۲۰. همان جا.

21. direct 22. indirect

همچنین از انفعالات مستقیمی نام می‌برد که «از انگیزشی طبیعی یا غریزه که یکسره توضیح‌ناپذیر است برمی‌خیزند. از این‌گونه‌اند آرزوی کیفر در حق دشمنانمان و آرزوی نیکبختی در حق دوستانمان؛ گرسنگی، شهوت، و چند خواهش جسمانی دیگر.»[۲۳] این انفعالات فراآورندهٔ خیر و شرند (یعنی لذت و درد) نه آنکه مانند دیگر انفعالات مستقیم از خیر و شر نشأت یابند. انفعالات نامستقیم صرفاً از احساسات لذت یا درد برنمی‌خیزند؛ بلکه از آنچه هیوم «نسبت دوگانهٔ انطباعات و تصورات» می‌نامد برمی‌خیزند.[۲۴] مرادش را با آوردن مثالهایی چون غرور و فروتنی، مهر و کین به بهترین وجه می‌توان توضیح داد.

ابتدا باید میان موضوع[۲۵] و علت انفعال فرق گذاشت. موضوع غرور و فروتنی «خود» است، یعنی «توالی تصورات و انطباعاتی که از آنها خاطره و آگاهی نزدیك داریم.»[۲۶] موضوعات دیگری که هنگام احساس‌کردن غرور یا فروتنی در ذهن داریم همیشه به نسبت با «خود» به‌لحاظ می‌آیند. و وقتی که «خود» به لحاظ نیاید، نه غرور در میان است نه فروتنی. ولی اگرچه «خود» موضوع این دو انفعال است، علت کافیشان نتواند بود. اگر بود، اندازهٔ معینی از غرور می‌بایست همیشه همراه اندازهٔ مطابقی از فروتنی بیاید، و برعکس. باز، موضوع مهر و کین، شخصی غیر از «خود» است. به‌زعم هیوم، «هنگامی که از خوددوستی سخن می‌گوییم، به معنایی شایسته نیست، و نیز احساس که خوددوستی فرامی‌آورد با عاطفهٔ لطیفی که دوست یا دلداری انگیزندهٔ آن است وجه‌مشترك ندارد.»[۲۷] اما شخص دیگر دلیل یگانه و کافی این انفعالات نیست. اگر بود، فرا آمدن یك انفعال متضمن فراآمدن انفعال دیگر می‌بود.

دوم، باید درون علت انفعال میان کیفیت کارگر و زمینهٔ مکانی کیفیت تمیز گذاشت. مثال هیوم را می‌زنیم. هنگامی که کسی به خانهٔ زیبایی که متعلق به اوست می‌نازد، می‌توانیم زیبایی را از خانه بازشناسیم. هر دو، سازهای بایستهٔ علت انفعال نازش‌اند، ولی به‌هر روی از یکدیگر تمیز می‌پذیرند.

سوم، باید تمیز زیر را گذاشت. انفعالات غرور و فروتنی «برای آنکه موضوع‌شان خود باشد، نه همان به خاصیتی طبیعی بلکه همچنین به خاصیتی اصلی تعین می‌یابند.»[۲۸] ثبات و تداوم تعین، خصلت «طبیعی» آن را می‌نمایند. جهت خودنگرانهٔ[۲۹] غرور و فروتنی، «اصلی» است بدان معنی که نخستین است و نمی‌توان آن را باز هم به عناصر دیگر منحل کرد. به همان‌وجه تعین غیرنگرانهٔ[۳۰] انفعالات مهر و کین، هم طبیعی است هم اصلی. ولی هنگامی که از «موضوع» به «علت» در

---

۲۳. رساله، ۲، ۳، ۹، ص ۴۳۹.   ۲۴. همان جا.

25. object

۲۶. رساله، ۲، ۱، ۲، ص ۲۷۷.   ۲۷. رساله، ۲، ۲، ۱، ص ۳۲۹.   ۲۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۰.

29. self-regarding   30. other-regarding

معنای بالا روی می‌آوریم، حالی اندك متفاوت می‌یابیم. علل این انفعالات به‌دیدهٔ هیوم طبیعی‌اند بدان معنی که گونهٔ یکسانی از اشیا به‌پدیدآوردن انفعالات می‌گرایند. بمثل، دارایی مادی و کیفیات جسمانی در هر روزگاری که آدمیان بزیند، به پدیدآوردن غرور و نازش می‌گرایند. اما علل غرور و فروتنی بدین معنی اصلی نیستند که «به‌توسط تدارك خاص و قوام نخستین طبیعت، با این انفعالات انطباق یافته‌اند.»[۳۱] شمارهٔ بسیاری از علل هست، و بسیاریشان به صناعت و اختراع آدمی بازبسته‌اند (برای نمونه خانه و اثاث و پوشاك)؛ و فرضی محال است که طبیعت هر علت ممکن انفعالی را پیش‌بینی و تدارك کرد. از این‌رو، هرچند از روی مبادی طبیعی است که شمارهٔ بسیاری از علل گوناگون برانگیزندهٔ غرور و فروتنی‌اند، راست نیست که هر علت متفاوت به‌یاری مبدائی متفاوت با انفعالش منطبق است. بنابراین، مسئله آن است که میان علل گوناگون، عنصر مشترکی کشف کنیم که تأثیرشان بازبسته به آن است.

هیوم برای گشودن این مسئله، به مبادی تداعی تصورات و تداعی انطباعات توسل می‌جوید. هنگامی که یك تصور بر متخیله حاضر است، هر تصور دیگری که بنابر همانندی، همپهلویی یا علیت به آن منسوب است گرایش دارد که به دنبالش بیاید. باز، «همهٔ انطباعات همانند به‌هم پیوسته‌اند، و همینکه یکی برمی‌خیزد بقیه بی‌درنگ درپی می‌آیند.»[۳۲] (انطباعات، به‌خلاف تصورات، تداعیشان تنها به همانندی است.) این دوگونه تداعی به یکدیگر یاری می‌دهند و، «چون هر دو در یك فعل به‌هم یگانه گشتند، انگیزشی دوگانه به ذهن می‌دهند.»[۳۳] علت انفعال، فراآورندهٔ احساسی در ماست. در مورد غرور، احساس لذت است و در مورد «فروتنی» یا کمینه‌سازی، احساس درد است. و این احساس یا انطباع، به «خود» به منزلهٔ موضوع یا به تصور «خود» ارجاعی طبیعی و اصلی دارد. بنابراین، نسبتی طبیعی میان انطباع و تصور هست. و همین نسبت، همکاری دوگونه تداعی ــ تداعی انطباعات و تداعی تصورات ــ را روا می‌دارد. هنگامی که انفعالی برانگیخته شود، بر این می‌گراید که رشته‌ای پیاپی از انفعالات همانند را به نیروی مبداءِ تداعی انطباعات همانند فرا خواند. باز، به نیروی مبداءِ تداعی تصورات، ذهن از یك تصور (چون تصور یك رویهٔ علل و موضوع غرور) به تصور دیگر به‌آسانی می‌گذرد. و این دو جنبش یکدیگر را نیرو می‌بخشند، و ذهن به حکم همبستگی میان دو دسته، از یك دسته به دستهٔ دیگر می‌گذرد. گیریم که کسی از کس دیگر آسیب خورده و این آسیب انفعالی در او فرا آورده است. این انفعال (یك انطباع) بر آن می‌گراید که انفعالهای همانند را در او فرا خواند. و این جنبش از آنجا آسان می‌گردد که تصور آن کس از علل و موضوعات انفعال به فراخوانی تصورات دیگر می‌گراید که به‌نوبهٔ خود با انطباعات همبسته‌اند. «هنگامی که تصوری انطباعی منسوب به انطباعی را فرا می‌آورد که پیوسته به تصوری منسوب به

---

۳۱. همان، ص ۲۸۱. ۳۲. *رساله*، ۲، ۱، ٤، ص ۲۸۳. ۳۳. همان، ص ۲۸۱.

تصور نخستین است، این دو انطباع ناگزیر به‌نحوی جدایی‌ناپذیرند، و هیچ‌کدام در هیچ موردی بی‌همراهی دیگری نیست.»[۳٤]

غرض هیوم آشکارا آن است که حیات عاطفی فروپیچیدهٔ بشر را به‌یاری مبادیی تا حد ممکن اندك تبیین کند. او در پرداخت به انفعالات نامستقیم و گذار از یك انفعال به انفعال دیگر، مبادی تداعی را به‌کار می‌گیرد. می‌گویم «مبادی» و نه «مبدأ»، زیرا به‌دیدهٔ او تداعی تصورات به‌خودی خود برای پدیدآوردن انفعال بسنده نیست. او بنابراین می‌گوید که انفعالات نامستقیم از «نسبت دوگانهٔ انطباعات و تصورات» برمی‌خیزند، و گذار از یك چنان انفعال به انفعال دیگر را به‌منزلهٔ معلول همکاری تصورات و انطباعات متداعی تبیین می‌کند. ولی او همچنین بر تأثیر همدلی[۳۵] در حیات عاطفی ما تأکید می‌ورزد؛ و شمه‌ای باید دربارهٔ این مضمون گفت.

۳. همدلی

شناخت ما از انفعالات دیگران؛ با مشاهدهٔ آثار یا معلولهای این انفعالات حاصل می‌آید. «هنگامی که انفعالی آکنده از همدلی است، نخست تنها به میانجی آثارش و آن نشانه‌های بیرونی در چهره و گفتگویی که تصورش را می‌رسانند شناختنی است.»[۳٦] پیش از این، تفاوت میان تصورات و انطباعات برحسب قوت و روشنی تعریف شده است. بنابراین، تصوری روشن به انطباع تبدل می‌پذیرد. و این همان حالی است که در مورد همدلی روی می‌دهد. تصور یك انفعال که با مشاهدهٔ آثار انفعال فرامی‌آید «در دم به یك انطباع مبدل می‌گردد و چنان درجه‌ای از قوت و روشنی می‌یابد که به همان انفعال مبدل می‌شود.»[۳۷] این تبدل چگونه رخ می‌دهد؟ هیوم پیشاپیش فرض می‌گیرد که «طبیعت همانندی زیادی میان همهٔ آفریدگان آدمی برقرار داشته است، و ما هرگز انفعالی یا مبدائی را در دیگران مشاهده نمی‌کنیم که همتایش را تا اندازه‌ای در خودمان نیابیم.»[۳۸] گذشته از این نسبت عام همانندی، پیوندهای خاصتر دیگری هست، مانند پیوند خونی، عضویت مشترك در یك ملت، کاربرد زبان یکسان، و جز آن. و «همهٔ این نسبتها چون به‌هم یگانه گردند، انطباع یا آگاهی از شخص خودمان را به‌تصور احساسات یا انفعالات دیگران انتقال می‌دهند و سبب می‌شوند که آنها را به قویترین و روشنترین نحوی در تصور آوریم.»[۳۹] بر هر کدام از ما «خود» او گویی صمیمانه و همیشه حاضر است. و هنگامی که آثار انفعالات دیگران را مشاهده می‌کنیم و بدین‌گونه تصورات این انفعالات را حاصل می‌کنیم، این تصورات بر آن می‌گرایند که به انطباعات مبدل

---

۳٤. *رساله*، ۲، ۱، ۵، ص ۲۸۹.

35. sympathy

۳٦. *رساله*، ۲، ۱، ۱۱، ص ۳۱۷. ۳۷. همان جا. ۳۸. همان، ص ۳۱۸. ۳۹. همان جا.

گردند؛ یعنی به انفعالات همسان، چندان که ما خودمان را به حکم پیوند یا پیوندهایی با آنها مرتبط و متداعی می‌کنیم. «در همدلی تبدل آشکاری از یك تصور به یك انطباع هست. این تبدل از نسبت اعیان با خودمان برمی‌خیزد. «خودمان» همیشه صمیمانه بر ما حاضر است.»[40]

باز، ممکن است علل انفعال یا عاطفه‌ای را ادراك کنیم. هیوم دیدن تدارك عمل جراحی «هراس‌انگیزی» را (البته بدون داروی بیهوشی) نمونه می‌آورد. چنین حالی امکان دارد که در ذهن بیننده، ولو خودش بیمار نباشد، عاطفهٔ تندی از هراس را برانگیزد. «انفعال کس دیگر خودش را بی‌واسطه بر ذهن ما مکشوف نمی‌دارد. ما فقط بر علل یا معلولهایش آگاهیم. از *اینها* انفعال را استنباط می‌کنیم: و در نتیجه، *اینها* همدلیمان را پدید می‌آورند.»[41]

اینکه این همه با پدیده‌باوری هیوم سازگار درمی‌آید، محل گفتگوست. زیرا چنین می‌نماید که مفروضات او بیشتر از آن است که تحلیل پدیده‌باورانه‌اش از ذهن موجه می‌دارد. اما دست‌کم روشن است که او از علقه‌های نزدیك میان آدمیان نیك آگاه بود. و می‌کوشد تا خصلت واگیردار انفعالات و عواطف را تبیین کند. در واقع امر، جهان هیوم جهان ذرات ازهم گسیختهٔ آدمی نیست، بلکه جهان تجربهٔ عادی است که در آن آدمیزادگان به درجات گوناگونی از مناسبات متقابل برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. این فرض مسلم هیوم است. او دلمشغول سازوکار روانشناختی همدلی است. و اطمینان دارد که ارتباط همدلانه[42]، یك علت مهم در ایجاد انفعالات است.

٤. اراده و آزادی

پس از آنکه شمه‌ای دربارهٔ علتها و سازوکار انفعالات گفتیم، اکنون به ملاحظهٔ نسبتهای میان اراده[43]، انفعالات و عقل روی می‌آوریم. و نخست می‌پرسیم که هیوم از اراده چه می‌خواهد، و آیا ارادهٔ آزاد یا اختیار[44] را تصدیق می‌کند؟

هیوم از اراده به‌منزلهٔ یکی از آثار یا معلولهای بی‌واسطهٔ لذت و درد سخن می‌گوید. لیکن اراده، به تعبیر درست، انفعال نیست. هیوم آن را چنین وصف می‌کند: «انطباعی درونی که احساسش می‌کنیم و بر آن آگاهیم هنگامی که جنبش جدیدی در تنمان یا ادراك جدیدی در ذهنمان را دانسته پدید می‌آوریم.»[45] اراده را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا پذیرای تحلیل بیشتر نیست، و نیازی نیست که سخنی بیشتر در توصیف آن گفت. پس می‌توان بی‌درنگ به مسئلهٔ آزادی[46] روی آوریم.

---

٤٠. همان، ص ٣٢٠. ٤١. *رساله*، ٣، ٣، ١، ص ٥٧٦.

42. sympathetic communication 43. will 44. free-will

٤٥. *رساله*، ٢، ٣، ١، ص ٣٩٩.

46. freedom

به‌زعم هیوم، اتحـاد میان انگیزه و فعـل دارای همان ثباتی اســت که میان علت و معلول در کنشهای مادی مشـاهده می‌کنیم. بعـلاوه، این ثبات به‌همان نحـوی در فهـم تأثیر می‌گذارد که بهم‌پیوستگی ثابت در کنشـهای مادی بر فهـم مؤثر اسـت، یعنی «با متعین گرداندن ما به اسـتنباط وجود یکی از وجود دیگری.»[۴۷] در واقع، هیچ احوال شناخته‌ای وارد در فـراآوردن کنشـهای صـرفاً مادی نیست که همچنین درخـواست[۴۸] پیدا نشـود. از این‌رو، دلیل اسـتواری در دسـت نداریم که ضرورت[۴۹] را به‌اولی اِسناد و از دومی سلب کنیم. راست است که فعل آدمی بسا نایقینی می‌نماید. با این‌همه هرچه شناخت ما فزونی گیرد، پیوستگیهای میان منش، انگیزه و گزینش روشنتر می‌گردند. به هر روی، ما دلیل کافی بر این فرض نداریم که حیطهٔ ممتازی از آزادی هست که رابطهٔ ضـروری به‌آن راه ندارد.

اعتنا به این نکته مهـم اسـت که نزد هیوم، همچنان که نزد برخـی تجـربه‌باوران نوین، غیاب ضرورت یعنی تصادف[۵۰]، چندان که قول به آزادی فعل و ترک فعل[۵۱] بدان معنی است که گزینشهای آدمی بدون علت‌اند و صرفاً به‌سبب تصادف‌اند. «برحسب تعاریف من، ضرورت برسازندهٔ جزءِ ماهوی علیت است؛ و در نتیجه، آزادی با برداشـتن ضـرورت، همچنین علتهـا را برمی‌دارد، و درسـت با تصادف یکسان است. از آنجا که معمولاً می‌پندارند که تصادف مسـتلزم تناقض اسـت، و دست‌کم مستقیماً متضاد تجربه اسـت، در رد اختیار یا آزادی اراده همیشـه براهینی یکسـان وجـود دارند.»[۵۲] به‌یاد می‌آوریم که هیوم تنها یك‌گونه نسبت علّی را بازمی‌شناخت که در آن بهم‌پیوستگی ثابت، عنصر عینی را تشکیل می‌دهد و رابطهٔ ضروری، عنصـر ذهنی را. بر فـرض این نظر محـدود دربارهٔ علیت، البته چنین برمی‌آید که فعل آزادانه[۵۳] ناگزیر فعل بی‌علت[۵۴] است؛ یعنی اگر تصـدیق آزادی متضـمن انکار ضـرورت باشـد. لیکـن هیوم اذعان دارد که مسئلهٔ آزادی تا اندازه‌ای یك مسئلهٔ زبانی اسـت، بدین معنی که هرچند آزادی را باید انکار کرد اگر به چنان نحوی تعریف شود که مانع ضرورت باشد، می‌توان تصدیقش داشت، چنانچه به‌نحو دیگری تعریف شـود. بمثل، اگر آزادی با خـودانگیختگی[۵۵] یکسان گرفته شود، آزادی هست. زیرا روشن اسـت که شـمارهٔ زیادی از افعـال از انسـان به منزلهٔ فاعلی عاقل[۵۶] سرمی‌زنند بدون آنکه اجبار بیرونی درکار باشد. براستی، خودانگیختگی یگانه صـورت آزادی است که باید به تصدیقش دل بندیم. زیرا، به‌رای هیوم، اگر افعال به‌اصطلاح آزادانه به‌سـبب تصادف‌اند و معلول فاعلی نیستند، نادادگرانه است که خـدا یا انسـان آدمیان را مسئـول افعـال بد و رذیلانه بداند و حکم محکومیت اخلاقی فاعلان را صادر کند. زیرا فاعلان در واقع به معنای درسـت

۴۷. همان، ص ۴۰۴.

48. volition 49. necessity 50. chance 51. liberty of indifference

۵۲. همان، ص ۴۰۷.

53. free action 54. uncaused action 55. spontaneity 56. rational agent

به‌هیچ‌رو فاعل به‌شمار نمی‌آیند. آشکار است که اعتبار دیدگاه هیوم در این‌باب به اعتبار مفهومش از علیت بازبسته است.

۵. انفعالات و عقل

هیوم پس از کنارگذاشتن آزادی، جز در هنگامی به خودانگیختگی تحویل می‌یابد، می‌کوشد تا صدق دو گزاره را اثبات کند. نخستین گزاره آن است که «عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هر فعل اراده باشد»، و گزارهٔ دوم می‌گوید که عقل «هرگز نمی‌تواند با انفعال در جهت اراده ضدیت ورزد.»[۵۷] دفاع او از این دو گزاره از آنجا برمی‌خیزد که «در فلسفه، و حتی در زندگی عادی، هیچ‌چیز رایجتر از این نیست که دربارهٔ ستیزهٔ انفعال و عقل سخن بگویند، عقل را برتر شمرند، و حکم کنند که آدمیان فقط تا جایی فضیلت‌مندند که خودشان را با فرموده‌های عقل سازگار گردانند.»[۵۸]

نخست آنکه عقل به‌معنای فهم مجرد که با نسبتهای میان تصورات یا با امور برهانی و استدلالی سروکار دارد، هرگز علت هیچ فعلی نیست. «براستی ریاضیات در همهٔ کارهای ماشینی، و حساب تقریباً در هر صناعت و پیشه‌ای سودمندند: ولی به‌خودی خود تأثیری ندارند.»[۵۹] آنها بر فعل تأثیر نمی‌گذارند مگر آنکه غرضی یا غایتی داشته باشیم که فرموده یا متعین گشتهٔ ریاضیات نیست.

دومین کار فهم مربوط به احتمال است، یعنی نه حوزهٔ تصورات مجرد بلکه عرصهٔ چیزهایی که از حیث عِلّی به‌هم منسوب‌اند، یعنی امور واقع. اینجا آشکار است که هرگاه شیئی علت لذت یا درد است، ما عاطفه‌ای پی‌آیند[۶۰] از کشش یا گریز نسبت به آن احساس می‌کنیم و ناگزیریم که شیء منظور را بپذیریم یا از آن بپرهیزیم. ولی همچنین به میانجی عاطفه یا انفعال ناگزیر می‌گردیم که دربارهٔ اشیائی به تعقل بپردازیم که از حیث عِلّی با شیء نخستین منسوب‌اند یا امکان دارد باشند. و «برحسب دگرگونی تعقل ما، افعالمان دگرگونی پی‌آیندی را می‌پذیرند.»[۶۱] ولی انگیزشی که بر کرده‌هایمان فرمان می‌راند تنها راهنمودهٔ عقل است؛ برخیزنده از عقل نیست. «از چشم‌انداز درد یا لذت است که بیزاری یا گرایش نسبت به شیئی برمی‌خیزد.»[۶۲]

پس عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند فراآورندهٔ فعل باشد. و هیوم از این قول راستی دومین گزاره‌اش را استنتاج می‌کند. «از آنجا که عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند فعل را فراآورد یا مایهٔ پیدایی خواست شود، نتیجه می‌گیرم که همین قوهٔ عقل از بازداشتن خواست یا از ستیزیدن با

---

۵۷. *رساله*، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۳.   ۵۸. همان جا.   ۵۹. همان جا.

60. consequent

۶۱. همان، ص ۴۱۴.   ۶۲. همان جا.

موضوع برگزیدهٔ انفعال یا عاطفه ناتوان است. این نتیجه، ضروری است.»[۶۳] عقل تنها به این شیوه می‌تواند اراده را بازدارد که انگیزشی در جهت مخالف بدهد؛ ولی این حال را گفتار پیشین طرد می‌کند. و اگر عقل تاثیری مستقیم از خودش نداشته باشد، نمی‌تواند در برابر مبدائی چون انفعال تاب آورد که دارای نیروی اثربخشی است. از این‌رو «هنگامی که دربارهٔ ستیزهٔ انفعال و عقل سخن می‌گوییم، سخنمان دقیق و فلسفی نیست. عقل بردهٔ انفعالات است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»[۶۴]

باری، این دیدگاهی خارق اجماع و غریب می‌نماید. زیرا، چنانکه هیوم اقرار می‌کند، تنها فیلسوفان نیستند که از ستیزهٔ عقل و انفعال سخن می‌گویند. ولی به کلمات منقول در بالا، «سخنمان دقیق و فلسفی نیست»، باید توجه نمود. هیوم انکار نمی‌کند که چیزی نامبردار به ستیزهٔ میان عقل و انفعال هست: رأی او آن است که وقتی چنین نام گیرد، به‌دقت وصف نشده است. و تحلیل او را از این حال باید به‌اختصار توضیح داد.

هیوم می‌گوید که عقل خود را به‌کار می‌اندازد بدون آنکه عاطفهٔ محسوسی را فراآورد. می‌دانیم که همچنین «خواهشها و گرایشهای آرامی هستند که، هرچند انفعالات واقعی‌اند، عاطفهٔ اندکی[۶۵] را در ذهن فرامی‌آورند و بیشتر به آثارشان شناخته‌اند تا به احساس بی‌واسطه‌شان.»[۶۶] اینها بر دوگونه‌اند. به‌زعم هیوم، برخی غرایز هستند مانند نیکخواهی و کینه، مهر به زندگی و مهربانی با کودکان، که در اصل در طبیعت ما سرشته‌اند. همچنین آرزوی نیکی و بیزاری از بدی هستند که صرفاً به آن عنوان نگریسته می‌شوند. هنگامی که این انفعالات آرام‌اند، آنها را به‌آسانی به‌جای کنشهای عقل می‌گیرند، «و فرض می‌کنند که ناشی از همان قوه‌ای هستند که دربارهٔ راست و دروغ حکم می‌دهد.»[۶۷] درست است که انفعالات آرام در همه‌کس غالب نیستند. غلبهٔ انفعالات آرام و تند به منش کلی آدمی و مشرب کنونی او بازبسته است. لیکن «آنچه ما نیروی ذهن می‌خوانیم گویای غلبهٔ انفعالات آرام بر انفعالات تند است.»[۶۸]

هیوم در قول به تبعیت عقل از انفعالات، آشکارا دیدگاهی ضدعقل باورانه اختیار کرد. انگیزه‌های بنیادین کردار آدمی، عقل نیست بلکه گرایش و بیزاری است که درپی تجربه‌های لذت و درد می‌آیند. عقل در زندگی فعالانهٔ انسان دخیل است، ولی به‌منزلهٔ ابزار انفعال نه همچون یگانه علت فاعلی. البته اگر صرفاً این نظریه را به‌لحاظ گیریم که گرایشهای طبیعی و نه نتایج عقل مجرد عامل مؤثر در کردار آدمی‌اند، نمی‌توان آن‌را نظریه‌ای انقلابی یا گزافه‌آمیز خواند. متضاد

---

۶۳. همان، ص ۱۵-۴۱۴.　۶۴. همان، ص ۴۱۵.　۶۵. اینجا هیوم کلمهٔ emotion را در معنای حقیقی آن به‌کار می‌برد و مرادش جنبشی احساس‌شده یا ظاهری است.　۶۶. *رساله*، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۷.　۶۷. همان جا.

۶۸. همان، ص ۴۱۸.

عقل‌باوری[69] سقراطی است، ولی همین عقل‌باوری است که گزافه‌آمیز است و همیشه مخالفانش به‌دلیل تضادش باتجربه بر آن تاخته‌اند. هیوم به‌روشنی بسیار دریافت که نه همان انسان گونه‌ای ماشین حسابگر نیست بلکه همچنین بدون رویه‌های خواهشی و عاطفی طبیعتش انسان به‌شمار نمی‌آید. در عین حال محل بحث است که انکارش بر آزادی فعل و ترك فعل و قولش به موجبیت[70] روانشناختی تشویقش می‌کردند تا دخالت عقل عملی را در کردار آدمی به‌وجهی مبالغه‌آمیز به کمترین اندازه برساند.

٦. تمایزهای اخلاقی و حس اخلاقی

قول به‌نبودن هرگونه تمایز اخلاقی قولی نیست که با تجربه و عقل سلیم و عقل همساز باشد. «بیخردی کسی هر اندازه زیاد باشد، باز بسا که ناگزیر از تصورات صواب و خطا متأثر است؛ و تعصبهایش هراندازه لجاج‌آمیز باشند، باز ناگزیر مشاهده می‌کند که دیگران نیز مستعد انطباعات همانندند.»[71] ولی هرچند همگان تمایزهای اخلاقی می‌نهند، بنیاد چنان تمایزها محل گفتگوست. آیا تمایزهای اخلاقی چنانکه برخی مدعی‌اند بر پایهٔ عقل استوارند چندان که نزد هر موجود عاقلی یکسان‌اند؟ یا آنکه به‌ادعای برخی دیگر بنیادشان بر حس یا احساس اخلاقی است و «به ساخت و سرشت نوع آدمی وابسته‌اند؟»[72] بر هر نظریه می‌توان برهان انگیخت. از یك‌سو می‌توان گفت که هم در زندگی عادی هم در فلسفه، مباحثه دربارهٔ نیك و بد، صواب و خطا، مکرر می‌افتد. و مباحثان دلایلی بر آرای مختلفشان می‌آورند. و چگونه امکان دارد که چنین بحثهایی پیش آیند و به‌منزلهٔ روندی بهنجار و عقلائی قبول یابند مگر آنکه تمایزهای اخلاقی ناشی از عقل باشند؟ از سوی دیگر می‌توان حجت آورد که ماهیت فضیلت در دوستکامی است و ماهیت رذیلت در دشمنکامی. و حمل چنین اوصاف باید مبین امیال یا احساساتی باشد که خودشان شالوده در سرشت اصلی انسان دارند. افزون بر این، غایت یا غرض تعقل اخلاقی، فعل است، یعنی بجای‌آوردن تکلیف. ولی عقل به‌تنهایی نمی‌تواند جنباننده به فعل باشد. انگیزه‌های کردار را انفعالات یا امیال فراهم می‌آورند.

در قسمت پیشین دیدیم که به‌دیدهٔ هیوم، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند در کردار اثر بنهد و انگیزه‌های بنیادین فعل عبارت از انفعالات و امیال‌اند. پس او، تا این اندازه، متعهد به نظریهٔ دوم است؛ یعنی به نظریهٔ حس یا احساس اخلاقی. لیکن در عین حال او آهنگ انکار آن را ندارد که عقل در اخلاق دخیل است. از این‌رو میل دارد که بگوید «*عقل و احساس* در تقریباً همهٔ تصمیمها و استنتاجهای اخلاقی همکارند. محتمل است که حکم فرجامینی که منشها و کرده‌ها را دلپذیر یا دلازار، ستودنی

---

69. intellectualism 70. determinism

٧١. *پژوهش اخلاق*، ١، ١٣٣، ص ١٧٠. ٧٢. *پژوهش اخلاق*، ١، ١٣٤، ص ١٧٠.

یا نکوهیدنی، می‌شمرد، حکمی که نشان نام یا ننگ، پسندیدگی یا ناپسندیدگی بر آنها می‌گذارد، حکمی که اخلاق را مبدائی فعال می‌گرداند و فضیلت را نیکبختی ما و رذیلت را بدبختی ما می‌نهد: می‌گویم که محتمل است که این حکم نهایی به حس یا احساسی درونی باز بسته باشد که طبیعت آن را در تمام نوع انسان فراگیر گردانده باشد. زیرا کدام‌چیز دیگری می‌تواند تأثیری با این طبع داشته باشد؟ ولی برای آنکه راه را برای چنین احساسی هموار کنیم، و موضوعش را چنانکه شاید دریابیم، می‌بینیم که اغلب واجب می‌آید که تعقل بسیار پیشاپیش به‌کار آوریم، تمایزهای باریك بنهیم، نتایج درست بگیریم، مقایسه‌های بعید حاصل کنیم، نسبتهایِ فروپیچیده را بازجوییم، و واقعیات کلی را معین و مسلم بداریم.»[73] مثلاً، فعلی را در رویه‌های گوناگونش و به نسبت با احوال گوناگون برمی‌رسیم، و آن را با افعالی مقایسه می‌کنیم که با آنها همانندی ظاهری دارد. ولی هنگامی که گویی دیدی روشن از فعل حاصل می‌کنیم، آنچه بفرجام بر کردار ما کارگر است همانا احساسی است که نسبت به افعال داریم.

با اندکی باریك‌بینی در مطلب، پی می‌بریم که هیوم هم در *رساله* هم در نخستین ضمیمهٔ *پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق*، برهانهای مفصلی می‌آورد بر این قول که تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند. «داوری عقل یا دربارهٔ *امر واقع* است یا دربارهٔ *نسبتها*.»[74] «از آنجا که کنشهای فهم آدمی بر دوگونهٔ مقایسهٔ تصورات و استنباط امر واقع بخش می‌شوند، اگر فضیلت مکشوفِ فهم بود، می‌بایستی موضوع یکی از این کنشها باشد؛ و نیز فهم کنش سومی ندارد که بتواند فضیلت را کشف کند.»[75]

نخست آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل به‌سانی که با امور واقع سر و کار دارد نشأت نگرفته‌اند. «فعلی را انگاریم که رذیلانه‌اش می‌شمرند: برای نمونه قتل عمدی. در همهٔ رویه‌ها وارسیش کنید، و ببینید آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که *رذیلت* می‌نامید بیابید. به هر نحوی که لحاظش کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها، خواستها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست.... هرگز نمی‌توانید *رذیلت* را بیابید مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجویید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. اینجا یك امر واقع هست؛ ولی موضوع احساس است نه عقل. در خودِ شما نهفته است نه در شیء موضوع.»[76] مقصود هیوم آن است که عمل جسمانی کشتن در مورد قتل‌نفس همان است که در مورد آدمکشیِ موجه یا اعدام پس از حکم دادگاه.

دوم آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل به‌سانی که با نسبتها سروکار دارد ناشی نمی‌شوند. «بعضی

---

۷۳. پژوهش *اخلاق*، ۱، ۱۳۷، ص ۳-۱۷۲.　　۷۴. پژوهش *اخلاق*، «ضمیمه» ۱، ۲۳۷، ص ۲۸۷.

۷۵. *رساله*، ۳، ۱، ۱، ص ۴۶۳.　　۷۶. همان، ص ۹-۴۶۸.

فیلسوفان در ترویج این رأی سخت کوشیده‌اند که اخلاق پذیرای برهان است.»[۷۷] در این‌مورد رذیلت و فضیلت باید عبارت از نسبتهایی باشند. اگر باشند، ناگزیر عبارت‌اند از همانندی، تعارض، درجات کیفیت یا تناسبهای کمیت و عدد. ولی این نسبتها را همان‌اندازه در مادیات می‌یابیم که در افعال و انفعالات و خواستهایمان. چرا همخوابی با محارم میان آدمیزادگان فعلی بزه‌کارانه به‌شمار می‌آید در حالی‌که اگر جانوران انجامش دهند آن‌را اخلاقاً خطا نمی‌دانیم؟ به هر حال، نسبتها در هر دو مورد یکسان‌اند. ممکن است پاسخ گویند که همخوابی با محارم چنانچه جانوران انجامش دهند از آن‌رو اخلاقاً خطا شمرده نمی‌شود که جانوران فاقد عقلی هستند که به تمیز خطای آن تواناست، در حالی‌که انسان می‌تواند چنین کند. به‌زعم هیوم این پاسخ آشکارا لغو است. زیرا پیش از آنکه عقل بتواند خطا را دریابد، خطا باید باشد که به دریافت آید. فقدان قوهٔ تعقل ممکن است جانوران را از ادراك تکالیف و الزامات بازدارد، ولی مانع وجود تکالیف و الزامات نتواند شد، «زیرا اینها باید پیشاپیش وجود داشته باشند تا به ادراك درآیند. عقل باید بیابدشان، و هرگز نمی‌تواند فرایشان آورد. این برهان سزاوار سنجش است زیرا به عقیدهٔ من یکسره قاطع است.»[۷۸] همین‌گونه برهان در دومین پژوهش می‌آید. «می‌گویید که اخلاق عبارت است از نسبت افعال با قاعدهٔ صواب، و افعال برحسب سازگاری یا ناسازگاریشان با قاعدهٔ صواب نیك یا بد نام می‌گیرند. پس این قاعدهٔ صواب چیست؟ عبارت از چیست؟ چگونه تعیین می‌شود؟ می‌گویید به دستیاری عقل که نسبتهای اخلاقی افعال را برمی‌رسد. به‌نحوی که نسبتهای اخلاقی به‌یاری مقایسهٔ فعل با قاعده تعیین می‌شود. و آن قاعده به‌یاری ملاحظهٔ نسبتهای اخلاقی اشیا تعیین می‌شود. آفرین به این استدلال.»[۷۹]

اگر ما تمایزهای اخلاقی می‌نهیم، و اگر تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند، پس باید فراز آمده از احساس یا بنیان گرفته بر آن باشند. «بنابراین اخلاق به تعبیر درست‌تر احساس می‌شود نه آنکه به محل داوری آید.»[۸۰] فضیلت انطباعی «دلپذیر» برمی‌انگیزد، و رذیلت انطباعی «نادلپذیر». «فعلی یا احساسی یا منشی فضیلت‌مندانه یا رذیلانه است؛ چرا؟ زیرا دیدارش پدیدآورندهٔ لذت یا ناخوشی ویژه‌ای است.»[۸۱] هیوم اصرار می‌ورزد که اما لذت پدیدآوردهٔ فضیلت، و الم حاصل از رذیلت، لذت و المی از گونهٔ ویژه‌ای هستند. لفظ «لذت» انواع گوناگون بسیاری از احساس را فرامی‌گیرد. «یك سرودهٔ خوب موسیقی و یك بطری شراب خوب به‌یکسان فراآورندهٔ لذت‌اند؛ وانگهی، خوبیشان صرفاً به لذت تعین می‌یابد. ولی آیا بدان‌سبب می‌گوییم که شراب هماهنگ است یا موسیقی خوش‌گوار است؟... همهٔ احساسهای لذت یا درد که از منشها و کرده‌ها برمی‌خیزند بر آن گونهٔ *خاصی* نیستند که ما را به ستایش یا نکوهش وادارند.»[۸۲] احساس اخلاقی عبارت است از

---

۷۷. همان، ص ۴۶۳. ۷۸. همان، ص ۴۶۸. ۷۹. پژوهش *اخلاق*، «ضمیمهٔ» ۱، ۲۳۹، ص ۹-۲۸۸.
۸۰. *رساله*، ۳، ۱، ۲، ص ۴۷۰. ۸۱. همان، ص ۴۷۱. ۸۲. همان، ص ۴۷۲.

احساس پسندیدن یا ناپسندیدن افعال یا خصال یا منشها. و فارغ از نفع شخصی است. «تنها هنگامی که منشی را به‌وجه عام و بدون ارجاع به‌نفع خاصمان بهدیده گیریم، چنان احساسی را پدید می‌آورد که آن‌را به‌اخلاقاً خوب یا بد نامبردار می‌گرداند.»[۸۳] راست است که لذت زیبایی‌شناختی نیز فارغ از نفع شخصی است. ولی هرچند زیبایی اخلاقی و طبیعی بسیار به هم می‌مانند، آنچه ما در برابر، مثلاً، بنایی زیبا یا پیکری زیبا احساس می‌کنیم دقیقاً پسند اخلاقی نیست.

بنابراین، «فرضیهٔ» هیوم در تعریف فضیلت می‌گوید: «هرگونه *فعل یا خصلت ذهنی که به بیننده احساس لذت‌بخشی از پسندیدن می‌دهد*؛ و رذیلت وارونهٔ این حال است.»[۸۴] آیا این نظر متضمن نسبی‌انگاری[85] محض است، بر پایهٔ چنین مبدائی که دربارهٔ ذوق و سلیقه‌ها چون و چرا نباید کرد؟ پیداست که بسا اختلافهایی میان داوریهای اخلاقی مردم مختلف هست. ولی گویا هیوم می‌اندیشیده است که احساسهای عام اخلاقی نزد همهٔ آدمیان مشترك است، نه همان بدین‌معنی که همهٔ آدمیزادگان بهنجار دارای احساس اخلاقی‌اند بلکه همچنین بدان‌معنی که دربارهٔ کنش این احساسها اتفاق بنیادی معینی هست. هیوم هنگام بحث در حقانیت شورش بر فرمانروای جبار، می‌گوید که تنها سخت‌ترین تباهی عقل سلیم می‌تواند ما را به نکوهیدن مقاومت با ستمگری وادارد. سپس می‌افزاید: «رأی عام آدمیان در همهٔ موارد دارای حجیتی است؛ ولی در مورد اخلاق، به‌تمامی خطاناپذیر است. خطاناپذیریش از آن‌رو کمتر نمی‌شود که آدمیان نمی‌توانند مبادی بنیادگذارش را بروشنی تبیین کنند.»[۸۶] اگر احساسهای اخلاقی به‌سبب سرشت اصلی اذهان آدمیان‌اند، پس طبیعی است که اتفاق بنیادینی درکار باشد. و اگر تمایزهای اخلاقی بنیادشان بر احساس است نه بر عقل، نمی‌توانیم فراتر از اتفاق در احساس برویم و به ملاك دیگری توسل جویم.

هیوم در *رساله* این پرسش را پیش می‌کشد: «چرا فعلی یا احساسی بنا بر نظر یا دید عام خرسندی یا ناخوشی می‌بخشد؟»[۸۷] ولی پاسخ به این پرسش به بحث در فضایل مختلف جای می‌سپرد. زیرا امکان دارد که دلیل آنکه یك گونه فعل احساس اخلاقی را می‌انگیزد، دقیقاً همان دلیلی نباشد که چرا گونهٔ دیگری از فعل چنین می‌کند. به‌هر روی، همچنان‌که هیوم در پژوهش دوم می‌گوید، «ما تنها با پیش‌گرفتن روش آزمایشی و استنتاج مبادی کلی از مقایسهٔ موارد جزئی می‌توانیم کامیابی را چشم بداریم.»[۸۸] چنانکه دیدیم، او بر این باور است که آنچه ما داوری اخلاقی می‌خوانیم صرفاً مبین احساس پسند یا ناپسندی است که داور نسبت به فعل یا خصلت یا منش

---

۸۳. همان جا.
۸۴. پژوهش *اخلاق*، «ضمیمهٔ» ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۹.
85. relativism
۸۶. *رساله*، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۲.
۸۷. رساله، ۳، ۱، ۲، ص ۴۷۵.
۸۸. پژوهش *اخلاق*، ۱، ۱۳۸، ص ۱۷۴.

موردنظر دارد. و بدین‌معنی او به نظریه‌ای عاطفی در باب اخلاق قائل است. ولی همچنان معقول است که بپرسیم علت احساسی که در داوری بیان می‌شود چیست، ولو که داوری عبارت از چنین گزاره‌ای نباشد که فعلی یا خصلتی یا منشی علت احساس است. زیرا اگرچه داوری مبین احساس است و گزاره‌ای دربارهٔ علت احساس نمی‌گوید، بحق می‌توانیم چنین گزاره‌هایی را بدهیم، هرچند که گزاره‌هایی تجربی باشند نه اخلاقی.

لیکن ممکن نیست که تبیینی عقلانی دربارهٔ غایتهای فرجامین فعل آدمی بدهیم، چنانچه از تبیین عقلانی مرادمان تبیینی برحسب مبادی برتر یا دورتر است. اگر از کسی بپرسیم که چرا ورزش می‌کند، ممکن است پاسخ دهد که خواهان حفظ تندرستی خویش است. و اگر از او بپرسیم که چرا خواهان تندرستی است، ممکن است پاسخ دهد که بیماری، دردناك است. ولی اگر از او بپرسیم که چرا درد را ناخوش می‌دارد، پاسخی نمی‌توان داد. «این غایتی فرجامین است، و هرگز به چیز دیگری ارجاع نمی‌یابد.»[۸۹] به همان‌سان، اگر پاسخی به پرسشی برحسب لذت داده شود، بی‌فایده است که بپرسیم چرا لذت خواسته می‌شود. «پیشروی تا بی‌نهایت محال است؛ و یك چیز همیشه می‌تواند دلیل آن باشد که چرا شیء دیگر خواسته می‌شود. چیزی باید از بهر خودش و به‌سبب اتفاق یا سازگاری بی‌واسطه‌اش با احساس و میل آدمی خواستنی باشد.»[۹۰] سخن دربارهٔ فضیلت نیز همین است. «از آنجا که فضیلت غایتی است و از بهر خودش خواستنی است، بدون مزد یا پاداش، صرفاً به‌پاس خرسندی بی‌واسطه‌ای که می‌بخشد، لازم است که احساسی را برانگیزد که نیکی و بدی اخلاقی را از هم تمیز می‌دهد....»[۹۱] ولی می‌توان پرسید که چرا این یا آن فعل خاص پدیدآورندهٔ خرسندی اخلاقی است و لذا فعلی فضیلت‌مندانه به‌شمار می‌آید. هیوم بر اهمیت فایده تأکید می‌ورزد، و از این‌باره از پیشگامان فایده‌باوران است. ولی فایده را یگانه سرچشمهٔ پسند اخلاقی نمی‌نهد. لیکن معنایی که به‌فایده بار می‌کند و اندازهٔ اهمیتی که به آن اسناد می‌کند هنگامی به بهترین‌وجه روشن می‌شوند که چند فضیلت خاص را بررسیم.

۷. نیکخواهی و فایده

نخست به فضیلت نیکخواهی می‌پردازیم. نیکخواهی و رادمنشی همه‌جا پسند و خرسندی انسان را برمی‌انگیزند. اوصاف *مردم‌آمیز*، *نیك‌سرشت*، *مردمی‌خو*، *دلسوز*، *سپاسگزار*، *مهربان*، *رادمنش*، *نیکوکار*، و معادلهایشان در همهٔ زبانها شناخته‌اند و همه‌جا گویای برترین ارزش معنویی هستند که طبیعت آدمی توانایی نیل به آن را دارد.»[۹۲] افزون بر این، هنگامی که مردمان انسان نیکخواه و

---

۸۹. پژوهش *اخلاق*، «ضمیمهٔ»۱، ۲۴٤، ص ۲۹۳.
۹۰. همان جا.
۹۱. همان، ۲٤۵، ص ٤-۲۹۳.
۹۲. پژوهش *اخلاق*، ۲، ۱، ۱۳۹، ص ۱۷٦.

مردمی‌خو را می‌ستایند، «همواره بر یك نکته سخت پای می‌فشرند، و آن نیکبختی و خرسندیی است که از همنشینی و کارهای نیك او نصیب جامعه می‌شود.»[۹۳] این سخن می‌رساند که فایدهٔ فضایل اجتماعی «دست‌کم بخشی از ارجمندیشان را می‌سازد، و یك منبع آن تحسین و حرمتی است که همگان بدانها می‌گزارند.... به‌طور کلی، چه ستایشی در صفت سادهٔ مفید و چه نکوهشی در صفت خلافش نهفته است!»[۹٤]

باید توجه نمود که هیوم نمی‌گوید که نیکخواهی صرفاً به‌سبب فایده‌اش فضیلت شمرده می‌شود. برخی خصلتها، مانند ادب، بی‌واسطه دلپذیرند، بدون رجوع به فایده (که نزد هیوم یعنی گرایش به فراآوردن خیری بیشتر یا فراتر)؛ و نیکخواهی خودش بی‌واسطه خوشایند و دلپذیر است. ولی پسند اخلاقیی که نیکخواهی می‌انگیزد، تا اندازه‌ای معلول سودمندی آن است.

پیش از آنکه در موضوع فایده جلوتر رویم، باید توجه نماییم که هیوم ضمیمه‌ای بر دومین پژوهش می‌نهد تا نشان دهد که چیزی همچون نیکخواهی هست یا، به سخن بهتر، آنچه نیکخواهی می‌نامند صرفاً صورتی متبدل از خوددوستی نیست. این نظر که نیکخواهی بواقع صورتی از خوددوستی است، دامنه‌اش از کلبی‌مشربی[۹۵] خوارمایه تا چنین کوشش فلسفی گسترده است که واقعیتهای زندگی اخلاقی را نگاه دارد و همان‌گاه تحلیلی از شیوه‌ای فراهم آورد که بدان خوددوستی چنان صورت خاصی را که نیکخواهی می‌خوانیم به‌خود می‌گیرد. ولی هیوم این نظر را در همهٔ شکلهایش مردود می‌داند. یك دلیلش آن است که «ساده‌ترین و آشکارترین علتی که می‌توان به پدیده‌ای مخصوص دانست، احتمالاً علت راستین است.»[۹٦] و بیقین مواردی هست که در آنها بسیار ساده‌تر است که باور بداریم که انسانی به نیکخواهی و مردمی‌خویی فارغ از نفع شخصی انگیخته می‌شود تا آنکه باعث او در کردار نیکخواهانه ملاحظات ناراست نفع شخصی است. دلیل دیگرش آن است که حتی جانوران گاهی که هیچ نشانه‌ای از پرده‌پوشی یا فریبکاری در کار نیست، از خود مهربانی بروز می‌دهند. و «اگر ما نیکخواهی فارغ از نفع شخصی را در نوع فروتر تصدیق می‌داریم، به کدامین قاعدهٔ قیاس تشبیه می‌توانیم آن را در نوع برتر انکار کنیم؟»[۹۷] افزون بر این، در سپاس و دوستی و محبت مادری بسا نشانه‌های احساسات و افعال فارغ از نفع شخصی می‌یابیم. به‌طور کلی «فرضیه‌ای که پذیرای نیکخواهی فارغ از نفع شخصی و ممتاز از خوددوستی است، بواقع *سادگی* بیشتری دارد، و با تشابه طبیعت سازگارتر است از فرضیه‌ای که می‌خواهد هرگونه دوستی و مردمی‌خویی را به مبدأ خوددوستی تحویل کند.»[۹۸]

---

۹۳. پژوهش *اخلاق*، ۲، ۲، ۱٤۱، ص ۱۷۸. ۹٤. همان، ص ۱۷۹.

95. cynicism

۹٦. پژوهش *اخلاق*، «ضمیمهٔ»۲، ۲۵۱، ص ۲۹۹. ۹۷. همان، ۲۵۲، ص ۳۰۰. ۹۸. همان، ۲۵۳، ص ۳۰۱

از آنجا که چیزی همچون نیکخواهی فارغ از نفع شخصی هست، آشکار است هنگامی که هیوم فایده یا سودمندی را تا اندازه‌ای علت‌پسند اخلاقیِ نیکخواهی می‌داند، منحصراً در اندیشهٔ سودمندی به‌حال خود آدمی نیست. شاید هنگامیِ که نیکخواهی به شخص ما فایده می‌رساند در ستودنش شوق بیشتری می‌نماییم؛ ولی اگر به شخص ما فایده نرساند، بیقین بسا که آن را می‌ستاییم. مثلاً، از افعال نیکخواهانه‌ای که شخصیتهای تاریخی در سرزمینهای دیگر انجام داده‌اند احساس پسند اخلاقی می‌کنیم. و «طفره‌ای سست» است چنین حجتی که هنگام این احساس، خود را در عالم خیال به آن دیگر سرزمین و زمانه می‌بریم و خویشتن را همعصرانی خیال می‌کنیم که از افعال موردبحث سود می‌جوییم. «سودمندی دلپذیر است و پسندمان را می‌انگیزد. این امری واقع است که مشاهدهٔ روزانه تأییدش می‌کند. ولی مفید برای چه؟ مسلماً برای مصلحت کسی. پس مصلحت کی؟ نه‌تنها مصلحت خود ما؛ زیرا بسا هست که پسند ما فراتر از این حد می‌رود. بنابراین باید برای مصلحت کسانی باشد که منش یا فعل پسندیده به ایشان سود می‌بخشد؛ و می‌توان نتیجه گرفت که چنان منش یا فعل پسندیده، هرقدر هم که از ما دور باشند باری یکسره بدون تفاوت به حال ما نیستند.»[۹۹] باز، «بنا براین، اگر سودمندی سرچشمه‌ای از احساس اخلاقی باشد، و اگر این سودمندی همیشه به‌لحاظ ارجاع به خود خویش نگریسته نشود، چنین برمی‌آید که هرچه به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایهٔ خشنودی ماست. این مبدائی است که تا اندازهٔ زیادی منشأ اخلاق را توضیح می‌دهد.»[۱۰۰] حاجت به پرسیدن نیست که چرا با دیگران احساس مردمی یا همحسی داریم. «کافی است تجربه کنیم که این حال مبدائی در طبیعت آدمی است. ما باید جایی در بازجست علتها واایستیم.»[۱۰۱]

هیوم در قول به آنکه سودمندی برای دیگران مستقیماً برای ما دلپذیر تواند بود، و براستی «هرچه که به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایهٔ خشنودی ماست»، گویا در نظری که در *رساله* پیش نهاد تصرف کرده، یا بهتر بگوییم، تغییر داده است. زیرا آنجا گفت که «انفعالی چون مهر به نوع بشر، صرفاً بدان عنوان، در ذهنهای آدمی نیست که مستقل از خصال شخصی، از سودمندی، یا از رابطه با خویشتن باشد.»[۱۰۲] براستی نیکبختی یا بدبختی کس دیگر بر ما اثر می‌گذارد آنگاه که زیاد دور نباشد و در رنگهای روشن جلوه‌گر شود؛ «ولی این صرفاً ناشی از همدلی است.»[۱۰۳] و چنانکه در فصل واپسین دیدیم، همدلی به یاری مبادی تداعی تبیین می‌پذیرد. اما در پژوهش دوم، تصور تداعی تصورات واپس می‌نشیند، و هیوم بر این نظر می‌رود که اندیشهٔ لذتها و دردهای مردمان دیگر احساسهای مردمی و نیکخواهی را مستقیماً در ما برمی‌انگیزد. به

---

۹۹. پژوهش *اخلاق*، ۵، ۱، ۱۷۷، ص ۲۱۸. ۱۰۰. پژوهش *اخلاق*، ۵، ۲، ۱۷۸، ص ۲۱۹. ۱۰۱. پژوهش *اخلاق*، ۵، ۲، ۱۷۸ حاشیه، ص ۲۰-۲۱۹. ۱۰۲. *رساله*، ۳، ۲، ۱، ص ۴۸۱. ۱۰۳. همان جا.

دیگر سخن، لذتهای دیگران و آنچه برایشان «سودمند» است و در آنان لذت فرامی‌آورد، مستقیماً برای ما دلپذیر است یا تواند بود. و ضرورتی ندارد که برای تبیین احساسهای غیرخواهانه، به سازوکار پرداختهٔ تداعی تصورات توسل جوییم. به‌طور کلی هیوم در پژوهش دوم بر این می‌گراید که گرایشهای طبیعی را تأکید کند، و گرایش به نیکخواهی یکی از آنهاست. احتمالاً مشتقی از خوددوستی نیست.

۸. عدل

دیدیم که به‌زعم هیوم فایدهٔ نیکخواهی یکی از دلایل پسند اخلاقی نیکخواهی است. ولی یگانه دلیل نیست. لیکن او باور دارد که «فایدهٔ همگانی *یگانه* منشاءِ عدل است، و تأمل دربارهٔ نتایج سودمند این فضیلت *یگانه* شالودهٔ ارجمندی آن است.»[۱۰۴]

جامعه بطبع به‌حال انسان مفید است. فرد چنانچه به‌خود وانهاده باشد، نمی‌تواند نیازهای خویشتن را به‌منزلهٔ موجودی آدمی به‌قدر کافی برآورد. لذا مصلحت شخصی آدمیان را به درون جامعه می‌راند. ولی این به‌تنهایی بس نیست. و اگر قراردادهایی برای تأسیس و تنظیم حقوق دارایی در میان نباشند، ناگزیر آشوب برخواهد خاست. نیاز به «قراردادی منعقد از سوی همهٔ اعضای جامعه هست که به تملك اموال بیرونی ثبات بخشد و سبب شود که هرکس از آنچه می‌تواند با بختیاری و کوشایی خویش به‌دست آورد در آسودگی برخوردار گردد... بدین‌وسیله جامعه را به‌پا نگاه می‌داریم که برای بهروزی و بقای آنان و خودمان بسیار ضروری است.»[۱۰۵] این قرارداد را نباید وعده‌ای پنداشت. «زیرا حتی وعده‌ها... از قراردادهای آدمی برمی‌خیزند. قرارداد همان حس عام مصلحت مشترك است، حسی که همهٔ اعضای جامعه برای یکدیگر بیانش می‌کنند، و وادارشان می‌سازد تا کردارشان را بنا بر قواعدی معین به‌سامان آورند.»[۱۰۶] همینکه این قرارداد راجع به خویشتن‌داری از اموال بیرونی دیگران بسته شد، «تصورات عدل و ظلم بی‌درنگ برمی‌خیزند.»[۱۰۷] لیکن مراد هیوم آن نیست که یك حق دارایی هست که مقدم بر تصور عدل است. او به تصریح این را انکار می‌کند. «حس عام مصلحت مشترك» در مبادی عام عدل و انصاف یا در قوانین بنیادی عدل صورت بیان می‌یابد؛ و «دارایی ما چیزی نیست مگر آن اموالی که تملك دایمشان بنا بر قوانین جامعه مسجل گشته است؛ یعنی، بنا بر قوانین عدل.... منشاءِ عدل منشاءِ دارایی را تبیین می‌کند. صناعتی واحد، هر دو را پدید می‌آورد.»[۱۰۸]

بنابراین، عدل بر پایهٔ مصلحت شخصی یا حس فایده بنیاد یافته است. و هم مصلحت شخصی

---

۱۰۴. پژوهش *اخلاق*، ۳، ۱، ۱۴۵، ص ۱۸۳.
۱۰۵. *رساله*، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۹.
۱۰۶. همان، ص ۴۹۰.
۱۰۷. همان جا.
۱۰۸. همان، ص ۴۹۱.

مایهٔ پیدایی چیزی است که هیوم «الزام طبیعی» عدل می‌خواند. ولی مایهٔ پیدایی «الزام *اخلاقی* یا احساس‌صواب‌وخطا»چیست؟[۱۰۹] یا چرا ما«تصور فضیلت را به‌عدل وتصور رذیلت‌را به‌ظلم ملحق می‌کنیم؟»[۱۱۰] تبیینش را باید در همدلی جست. حتی هنگامی که ما به تن خویش قربانیان ظلم نباشیم، باز ظلم دلمان را می‌آزارد، زیرا آن را به‌حال جامعه زیانکار می‌شمریم. ما به میانجی همدلی در «ناخوشی» دیگران شریکیم. و چون آنچه در افعال آدمی ناخوشی فرامی‌آورد انگیزندهٔ ناپسندداشتن است و رذیلت نام دارد، در حالی که آنچه خرسندی فرامی‌آورد فضیلت نامیده می‌شود، ما عدل را فضیلتی اخلاقی و ظلم را رذیلتی اخلاقی می‌شمریم. «بدین‌سان مصلحت شخصی انگیزهٔ اصلی برقراری عدل است: اما همدلی با مصلحت همگانی سرچشمهٔ پسند اخلاقی است که همراه آن فضیلت می‌آید.»[۱۱۱] آموزش و سخن دولتمردان و سیاستمداران به استوارگرداندن این پسند اخلاقی یاری می‌دهد؛ ولی همدلی، بنیاد است.

هیوم نه تعریف روشنی از عدل می‌دهد نه حتی، به‌دیدهٔ من، قرینهٔ بواقع روشنی که از لفظ «عدل» چه مراد می‌گیرد. در پژوهش دوم می‌گوید که «صلح و نظم همگانی ملازمان عدل یا خویشتن‌داری همگانی از دارایی دیگران‌اند؛»[۱۱۲] و در *رساله*، زیر عنوان کلی عدل و ظلم، نخست مطالب مربوط به دارایی را برمی‌رسد. می‌گوید که سه «قانون طبیعی» بنیادین عبارت‌اند از قوانین مربوط به تملك ثابت دارایی، انتقال دارایی به رضا، و وفای به‌عهد.[۱۱۳] لیکن مطلب روشن آن است که به‌رأی او همهٔ قوانین عدل، کلی و جزئی، بر بنیاد فایدهٔ همگانی استوارند.

اکنون می‌توان فهمید که مقصود هیوم از اینکه عدل را فضیلتی «صناعی»[۱۱٤] می‌نامد چیست. عدل مستلزم قرارداد آدمی و بنیاد گرفته بر مصلحت شخصی است. عدل «به میانجی صناعت یا تدبیری که از اوضاع و احوال و ضرورت آدمیان برمی‌خیزد» فراآورندهٔ لذت و پسند است.[۱۱۵] حس عدل از قراردادی برمی‌خیزد که درمانی برای «ناراحتیهای» معینی در زندگی آدمی است. «پس درمان نه از طبیعت بلکه از *صناعت*[۱۱٦] نشأت‌می‌گیرد؛یا به‌سخن درست‌تر، طبیعت‌برای‌آنچه‌در امیال بی‌قاعده و رنج‌آور است درمانی در داوری و فهم فراهم می‌آورد.»[۱۱۷] هیوم با کاربردن کلمهٔ «صناعت» مقصودش آن نیست که، بر فرض آدمیزادگان به‌سانی که هستند، امری صرفاً مربوط به سلیقه یا گزینش خودسرانه است که آیا ما عدل را فضیلتی بشمریم و قوانین عدل را برقرار کنیم یا

---

۱۰۹. همان، ص ٤۹۸. ۱۱۰. همان جا. ۱۱۱. همان، ص ٥۰۰-٤۹۹. ۱۱۲. *پژوهش اخلاق*، «ضمیمهٔ»۳، ۲٥٦، ص ۳۰٤. ۱۱۳. *رساله*، ۳، ۲، ٦، ص ٥۲٦.

114. artificial

۱۱۵. *رساله*، ۳، ۲، ۱، ص ٤۷۷.

116. artifice

۱۱۷. *رساله*، ۳، ۲، ۲، ص ٤۸۹.

نه. «حس عدل و ظلم از طبیعت‌ناشی‌نیست، بلکه به‌طور صناعی، هرچند به‌ضرورت (تاکید کلمات از من است) از آموزش و قراردادهای آدمی برمی‌خیزد.»[۱۱۸] عدل «صناعی» است بدان‌معنی که ابداع انسان است. غرض از این ابداع درمانی است برای خودخواهی و آزمندی آدمی، درآمیخته با تدارك ناچیز طبیعت برای برآوردن خواسته‌های او. اگر این شرایط برقرار نبودند، فضیلت عدل در میان نبود. «اگر عدل را یکسره *بی‌فایده* گردانید، ماهیتش را یکسره نابود می‌کنید و الزامش را بر بشر بازمی‌دارید.»[۱۱۹] ولی شرایط البته برقرارند، و «ابداع» مقتضی سود انسان است. و «جایی که ابداعی آشکار و براطلاق ضروری است، به‌تعبیر شایسته می‌توان گفت که مانند هرچیزی که از مبادی اصلی و بدون مداخلهٔ فکر یا تأمل بی‌واسطه فراز می‌آید، طبیعی است. هرچند قواعد عدل *صناعی‌*اند، باری خودسرانه نیستند. عبارتی ناسزا نیست که آنها را *قوانین طبیعی* بنامیم، چنانچه از *طبیعی* چیزی را مراد می‌گیریم که در نزد هر نوع مشترك است، یا حتی اگر معنایش را به آنچه از نوع جدایی‌ناپذیر است محدود سازیم.»[۱۲۰]

قوانین جزئی عدل و انصاف البته امکان دارد که به‌سود همگانی گزند برسانند، چنانچه توجهمان را به‌یك مورد جزئی معطوف کنیم. بمثل، فرزندی نالایق از پدری توانگر ثروتی به میراث می‌برد و آن‌را در راه‌های بد به‌کار می‌گیرد. ولی آنچه فایدهٔ همگانی را دربر دارد، نظام یا دستگاه کلی عدل است. و اینجا تفاوتی می‌یابیم میان فضیلتی چون نیکخواهی و فضیلتی چون عدل. «فضایل اجتماعی مردمی و نیکخواهی بی‌واسطه و به‌یاری گرایش یا غریزه‌ای مستقیم تاثیر می‌گذارند که بیشترینه ناظر به موضوع بسیطی است که امیال را می‌انگیزد، و دربرگیرندهٔ نظام یا دستگاه یا نتایجی نیست که از اتفاق، تقلید یا سرمشق دیگران برمی‌آیند.... چنین حالی دربارهٔ فضایل اجتماعی عدل و وفاداری راست درنمی‌آید. این فضایل برای بهروزی بشر بسیار مفیدند، یا براستی ضرورت مطلق دارند: اما سود حاصل از آنها نتیجهٔ هر فعل یگانهٔ منفرد نیست، بلکه از کل نظام یا دستگاهی برمی‌خیزد که همه، یا بخش بیشتر جامعه دربارهٔ آن اتفاق کرده‌اند.»[۱۲۱]

بنابر این، هیوم وجود قوانین ابدی عدل را که مستقل از اوضاع و احوال انسان و فایدهٔ همگانی باشند تصدیق ندارد. عدل عبارت است از یك صناعت، یك ابداع. در عین‌حال به قرارداد اجتماعی یا وعده بازبسته نیست. زیرا خود عدل است که قراردادها و وعده‌های الزام‌آور را پدید می‌آورد. عدل به فایدهٔ احساس‌شده بازبسته است، و این فایده واقعی است. آدمیان قوانین عدل را به پروای مصلحت خویش و مصلحت همگانی برقرار می‌دارند. اما این پروا نه از تعقل دربارهٔ نسبتهای ابدی و ضروری تصورات بلکه از انطباعات و احساساتمان ناشی می‌شود. «بنابر این، حس عدل نه بر تصورات بلکه

---

۱۱۸. *رساله*، ۳، ۲، ۱، ص ۴۸۳. ۱۱۹. *پژوهش اخلاق*، ۳، ۱، ۱۴۹، ص ۱۸۸. ۱۲۰. *رساله*، ۳، ۲، ۱، ص ۴۸۴. ۱۲۱. *پژوهش اخلاق*، «ضمیمهٔ» ۳، ۶-۲۵۵، ص ۴-۳۰۳.

بر انطباعات بنیان دارد.»[۱۲۲] آدمیان مصلحتشان را در تأسیس نظامی از عدل احساس می‌کنند، و نسبت به قراردادهای مرسومی که «ناراحتیهای» ملازم زندگی آدمی را درمان می‌کنند احساس پسند دارند. ولی در ساختن و پرداختن قواعد جزئی، عقل البته به‌کار گرفته می‌شود. هیوم بدین منوال فضیلت عدل را درون طرح کلی نظریهٔ اخلاقیش می‌گنجاند. احساس، بنیادین است؛ ولی این بدان‌معنی نیست که عقل هیچ دخالتی در اخلاق ندارد.

۹. نقد

هیوم با بررسی داده‌های تجربی به فهمیدن زندگی اخلاقی بشر روی آورد. اینکه آدمیان احکام اخلاقی صادر می‌کنند روشن است: واقعیتی تجربی است که حاجت به‌دلیل ندارد. اما بلافاصله بدیهی نیست که آدمیان هنگام صدور احکام اخلاقی چه می‌کنند و بنیاد فرجامین چنان احکام چیست. برخی فیلسوفان داوریهای ارزشی را به منزلهٔ نتیجهٔ تعقل یا نتایج فراگردی منطقی فرا نموده‌اند. آنان کوشیده‌اند تا دستگاه اخلاق را به‌منزلهٔ دستگاهی عقلانی و مشابه ریاضیات بازسازند. ولی تفسیری از این‌گونه، همانندی چندانی با واقعیات ندارد. جایی که دربارهٔ مبادی اخلاقی و ارزشها اتفاق عام هست، می‌توان حجت آورد که آیا، بمثل، موردی جزئی و خاص زیر یکی از مبادی مفروض می‌افتد یا نه. و پس از آنکه حکمی اخلاقی دادیم، می‌توانیم دلایلی برای تاییدش بجوییم. اما این نظر که داوریهای اخلاقی در وهلهٔ نخست نتیجهٔ عقل یا نتیجهٔ فراگردی استنتاجی مشابه ریاضیات‌اند، با داده‌های در دسترس نمی‌سازد. البته در عمل داوریهای اخلاقی آدمیان از آموزش و دیگر عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرند. ولی اگر این پرسش را کنار بگذاریم که کدام عوامل بر آدمی تأثیر می‌گذارند که داوری اخلاقی خاصی را صادر کند، چنانچه تجربهٔ اخلاقی مشخص را پیش چشم بداریم روشن است که وقتی آدمی داوری اخلاقی صادر می‌کند، عنصری از بی‌واسطگی هست که بنا بر تفسیر عقل باورانه بر اخلاق تعلیل نمی‌پذیرد. اخلاق بیشتر به زیبایی‌شناسی می‌ماند تا به ریاضیات. راست‌تر آن است که بگوییم ما ارزشها را «احساس می‌کنیم» تا بگوییم ارزشها را استنتاج می‌کنیم یا به‌توسط فراگرد تعقل منطقی از مبادی مجرد، به داوریهای اخلاقیمان می‌رسیم.

هیوم هنگام جلب‌توجه به عنصر بی‌واسطگی در داوری اخلاقی، بر نکته‌ای ارزشمند تاکید می‌ورزد. ولی چون به گزارش فراتر موضوع می‌پرداخت، روانشناسی کلیش دست‌و پای او را می‌بست. از آنجا که او منکر آن بود که تمایزهای اخلاقی از هر کدام از دو کنش عقل که او تصدیق می‌داشت سرچشمه می‌گیرند، می‌بایست بگوید که اخلاق به تعبیر درست‌تر امری احساسی است نه امری مربوط به داوری، و داوری را به بیان احساس تحویل کند. ولی الفاظی چون «احساس

---

۱۲۲. *رساله*، ۳، ۲، ۲، ص ٤٩٦.

کردن» و «حس اخلاقی»، هنگامی که در این زمینه به‌کار روند، الفاظی قیاسی یا تشابهی[123] هستند که امکان دارد برای جلب‌توجه به رویه‌ای از زندگی اخلاقی آدمی که عقل‌باوران از آن غافل ماندند مفید باشند، ولی به بررسی بیشتری از آنچه هیوم صرفشان کرد نیاز دارند. به دیدهٔ من، عناصر فایده‌باوری در نظریهٔ هیوم اقتضا دارند که پنداشت او را دربارهٔ «عقل» اصلاح کنیم و نه آنکه به الفاظی مانند «احساس کردن» بسنده کنیم. به سخن دیگر، فلسفهٔ هیوم مفهومی از عقل عملی و شیوهٔ کنش آن‌را کم دارد.

به‌گمان من، نظریهٔ نسبتهای هیوم نیز دست‌وپای او را می‌بست. او منکر بود که عقل می‌تواند نسبتی میان افعال آدمی و قاعده‌ای برای اخلاق صادر از سوی عقل دریابد. او بواقع می‌اندیشید که همچو نظری به موضوع، متضمن استدلال دوری[124] است. ولی پافشاری خود او بر قوام یا ساخت اصلی طبیعت آدمی، حاکی از آن است که این طبیعت به‌لحاظی شالودهٔ اخلاق است؛ یا، به‌عبارت دیگر، قانونی طبیعی هست که صادر از سوی عقل است و طبیعت آدمی را در رویهٔ غایت‌انگارانه[125] و پویایش درمی‌یابد. و تفسیری از اخلاق بر پایهٔ این مبانی می‌توان پرورد بدون چنین دلالت تضمنی که آدمیان به‌وجه عام به‌مدد «تعقل» آگاهانه بر قواعد اخلاقی کلی نایل می‌آیند. البته هیوم می‌اندیشید که اگر بگویند عقل نسبتهای پدیدآورندهٔ داوری اخلاقی را درمی‌یابد، باید همچنین گفت که مثلاً اشیای بی‌جان مستعد اخلاقیات‌اند. ولی پی‌بردنش دشوار است که چگونه این نتیجه برمی‌آید. زیرا به‌هر روی افعال آدمی افعال آدمی‌اند؛ و سخن ما تنها بر سر همین افعال است. راست است که هیوم بر این گفته می‌گرایید که افعال فقط تا حدی که حکایت از انگیزه و منش دارند به‌داوری اخلاقی مربوطند. ولی این گویا نحوه‌ای برای گفتن آن باشد که فقط افعال آدمی، افعالی که عمدی‌اند، به داوری اخلاقی ربط دارند. و نسبت چنین افعال با قانونی اخلاقی در رده‌ای ویژه و بی‌همتا جای می‌گیرد.

شاید طبیعی بود که هیوم بر فرض تفسیرش بر آزادی، بیش از همه بر منش و خصال منش تأکید می‌ورزید. زیرا اگر آزادی به‌خود انگیختگی تحویل یابد، یك فعل یا به منزلهٔ افشای منش یا به سبب «فایده»اش دارای ارزش است. ما خوگرفته‌ایم که منشها و خصال شخصی را همچون ستودنی یا خلاف‌آن بنگریم نه به‌مثابهٔ صواب‌یاخطا، یعنی کلماتی که‌برای افعال‌نگاه‌می‌داریم. از این‌رو اگر تأکیدمان بر خصال شخصی باشد نه بر افعال، احتمالاً بر این می‌گراییم که داوری اخلاقی یا داوری ارزشی را با داوری زیبایی‌شناختی همانند سازیم. و در واقع می‌بینیم که هیوم از تفاوت میان خصال یا فضایل اخلاقی و موهبتها و استعدادهای طبیعی سرسری می‌گذرد. لیکن اگر

---

123. analogical 124. circular reasoning 125. teleological

افعال را به‌سبب مفیدبودنشـان دارای ارزش بدانیم، به پروردن یك نظریهٔ فـایده‌باورانه می‌گراییم. و هر دو رشته اندیشه را در تحلیل هیوم از اخلاق می‌یابیم.

بنابراین، به‌دیدهٔ من چنان می‌نماید که علم اخـلاق هیوم تا اندازهٔ بسـیار زیادی مشـروط به دیدگاه‌هایی است که پیشتر اختیار کرده است، و رشـته‌های فکـری مختلفـی را دربر دارد. عنصـر فایده‌باورانه را بعدها بنتام و میل پدر و میل پسـر پروردند، در حـالی که پافشـاری بر احسـاس در تجربه‌باوری نوین جانی تازه در حیطهٔ نظریه‌های عاطفی در باب اخلاق یافته است.

فصل ۱۷
هیوم
(٤)

۱. سیاست به‌منزلهٔ علم

هیوم سیاست را به‌معنایی از کلمه، علم می‌شمرد. چنانکه پیش از این دیدیم، سیاست که بنا به توصیف هیوم آدمیان را در وجه بهم‌پیوسته در جامعه و وابسته به یکدیگر بەدیده می‌گیرد، در ردهٔ منطق، اخلاق و انتقاد همچون بخشی از علم انسان می‌آید.[۱] هیوم در جستاری به‌نام *امکان تحویل سیاست به علم*[۲] می‌گوید که «نیروی قوانین و صورتهای خاص حکومت چندان زیاد است، و وابستگی آنها به خلق و خوی آدمیان چندان کم است که گاهی می‌توان نتایجی تقریباً به کلیت و یقین نتایجی که علوم ریاضی به‌دست می‌دهند از آنها بیرون کشید.» در پایان نخستین پژوهش، سیاست از اخلاق و انتقاد جدا می‌شود. «استدلالهای اخلاقی یا دربارهٔ امور واقع جزئی‌اند یا امور واقع کلی؛» و «علومی که به‌امور واقع کلی می‌پردازند عبارت‌اند از سیاست، فلسفهٔ طبیعی، فیزیك، شیمی، و جز آن، جایی که کیفیات و علتها و معلولهای یك نوع تمام از اشیا پژوهیده می‌شود.»[۳] لیکن «اخلاق و انتقاد به‌تعبیر شایسته نه‌چندان موضوع فهم که موضوع ذوق و احساس‌اند.»[٤] پس اینجا گروه‌بندی متفاوتی از گروه‌بندی گنجیده در مدخل *رساله* داریم. رأی هیوم دربارهٔ اخلاق هرچه باشد، باری می‌کوشد تا سیاست را به‌منزله علم نگاه دارد، و آن‌را با فلسفهٔ طبیعی و شیمی در یك گروه می‌آورد. لیکن در *همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی*، سیاست را همراه اخلاق و انتقاد نام می‌برد. «مادام که پژوهشهای نظریمان را به اقتصاد، یا اخلاق، یا سیاست، یا انتقاد منحصر

---

۱. رساله، «مدخل»، ص ۲۰-۱۹.

2. *That Politics may be reduced to a Science*

۳. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۲، ص ٥-١٦٤.

٤. همان، ص ١٦٥.

می‌کنیم، دمادم به عقل سلیم و تجربه توسل می‌جوییم که نتایج فلسفیمان را نیرو می‌بخشند، و (دست کم تا اندازه‌ای) بدگمانیی را رفع می‌کنند که بحق دربارهٔ هرگونه استدلال بسیار ظریف و دقیق در دل می‌پروریم.»[۵] اینجا اقتصاد، اخلاق، سیاست و انتقاد یا زیبایی‌شناسی در مقابل «استدلالهای لاهوتی» می‌آیند که در زمینهٔ آن، بنا به گفتهٔ گوینده، یعنی فیلوی شکاك مشرب، ما نمی‌توانیم به‌یاری توسل به‌عقل سلیم و تجربه نتایج فلسفی را تأیید کنیم

حتی اگر آرای هیوم دربارهٔ نسبت سیاست با اخلاق در مواقع مختلف بر اختلاف‌اند، باری روشن است که سیاست را علم یا پذیرای تشکیل علم می‌داند. می‌توان مبادی کلی و فرضیه‌های تبیین‌گر ساخت، و ممکن است که تا حدودی پیشگویی کرد. ولی وقوع پیشامد نابیوسان امکان دارد، ولو پس از پیشامد بتوان آن‌را بر پایهٔ مبادی پیشتر دانسته تبیین کرد. بدین‌سان هیوم در جستارش به‌نام *دربارهٔ چند عادت قابل ملاحظه*[۶] می‌گوید که «همهٔ مبادی کلی را در سیاست باید با احتیاط بسیار برقرار داشت،» و «نمودهای نامنظم و خارق عادت را مکرر هم در عالم اخلاقی هم در عالم طبیعی می‌بینیم. نمودهای اول را پس از وقوع شاید بهتر بتوان از روی انگیزه‌ها و مبادیی که هرکس درون خویش دارد، یا از روی مشاهده که استوارترین اطمینان و ایقان است توضیح داد: ولی بسا که هیچ امکان ندارد که چاره‌گری آدمی پیشاپیش آنها را پیش‌بینی و پیش‌گویی کند.» ما نمی‌توانیم در عالم سیاست به همان یقینی دست یابیم که در ریاضیات دست‌یافتنی است؛ زیرا سروکار ما بیشتر با امور واقع است. بی‌گمان از سر همین نظر است که وقتی هیوم در بند منقول در آغاز این قسمت سیاست را با ریاضیات همانند می‌سازد، کلمهٔ نجات‌دهندهٔ «تقریباً» را می‌گنجاند.

۲. منشاءِ جامعه

چنانکه هنگام بررسی فضیلت عدل دیدیم، جامعهٔ سازمان‌یافته به‌سبب فایده‌اش به‌حال انسان به‌وجود آمد، و چارهٔ ناراحتیهای زندگی بدون جامعه است. «جامعه برای این سه ناراحتی چاره‌ای می‌جوید. نیروی ما با بهم‌پیوستن نیروها فزونی می‌یابد: توانایی ما با تقسیم کار افزایش می‌گیرد: و ما با همیاری کمتر در معرض قضا و سوانح می‌ابیم. جامعه به میانجی این *نیرو، توانایی و ایمنی* اضافی، سودمند می‌گردد.»[۷]

لیکن فهم این نکته اهمیت دارد که هیوم نمی‌پندارد که انسانهای نخستین به تأمل در زیانهای سرنوشتشان بدون جامعهٔ سازمان‌یافته می‌نشینند، چاره‌ای می‌اندیشند و قرارداد یا پیمان صریح اجتماعی می‌بندند. گذشته از اینکه هیوم اذعان نمی‌دارد که وعده‌ها و قراردادها قدرتی الزام‌آور جدا

۵. *همپرسه‌ها*، ۱، ص ۱۳۵.

6. *Of some Remarkable Customs*

۷. *رساله*، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۵.

از جامعه و قواعد عدل دارند، پای می‌فشرد که فایدهٔ جامعه در اصل احساس می‌شود و موضوع داوری‌تأمل‌آمیز قرارنمی‌گیرد. عقد پیمان‌یاموافقت‌میان مردم امکان دارد، هرچند هیچ‌گونه وعدهٔ صریحی داده نمی‌شود. هیوم هنگام بحث دربارهٔ پیمانی که سرچشمهٔ تصورات عدل، دارایی و حق است، مثال مشهوری می‌آورد برای روشن‌کردن آنچه او «حس مشترك مصلحت» می‌نامد که در کردار مجال بیان می‌یابد نه در گفتار. «دو نفر که پاروهای قایقی را می‌کشند، کارشان را بنا به موافقت یا پیمان می‌کنند، هرچند که هرگز به هم وعده نداده‌اند.... به‌همان سان، زبان به‌تدریج بنا بر پیمانهای آدمی و بدون هیچ وعده‌ای برقرار می‌شود.»[8]

هیوم می‌گوید برای آنکه جامعه شکل گیرد، بایسته است که نه همان در واقع به‌حال آدمیان مفید باشد بلکه همچنین آنان باید «بر این فایده‌ها آگاه باشند.» و اگر نباید بپنداریم که انسانهای نخستین با تأمل و بررسی به این شناخت نایل آمده‌اند، پس چگونه بر آن دست یافتند. پاسخ آن است که جامعه از طریق خانواده پدید آمد. خواهش طبیعی، اعضای دو جنس را به هم فراز می‌آورد و اتحادشان را پاس می‌دارد تا آنکه علقهٔ جدیدی برمی‌خیزد که همان پروای مشترکشان از زادگانشان است. «چندی برنمی‌آید که رسم و عادت در ذهنهای لطیف کودکان تأثیر می‌کند و آنان را از سودهایی که ممکن است از جامعه برگیرند می‌آگاهاند و نیز کم‌کم آنان را با جامعه تطبیق می‌دهد، بدین‌گونه که آن زوایای ناهموار و انفعالات نامناسبی را که جلوی ائتلافشان را می‌گیرد می‌زداید.»[9] بنابراین، خانواده (یا به سخن دقیقتر، خواهش طبیعی میان دو جنس) «مبداءِ نخستین و آغازین جامعهٔ بشر است.»[10] گذار به جامعهٔ گسترده‌تر بیشترینه به توسط نیاز احساس شده به تثبیت تملك اموال بیرونی دست می‌دهد.

از آنجا که سخن بر سر احساس‌کردن یك نیاز است نه بر سر بررسی آگاهانهٔ موقع انسان و رسیدن به داوری مشترك و تأمل‌آمیز دربارهٔ شیوهٔ شایستهٔ برآوردن نیاز، و چون این نیاز تقریباً از آغاز زندگی آدمی بر کرهٔ زمین حاضر است، فهمیدنی است که هیوم با نظریهٔ وضع طبیعی بیشتر از نظریهٔ قرارداد اجتماعی همدلی نداشت. او نتیجه می‌گیرد که «برای بشر امکان ندارد که در توحشِ مقدم بر جامعه دیر بماند، بلکه همان نخستین وضع و موقعِ او را می‌توان بحق اجتماعی شمرد. لیکن این حال فیلسوفان را بازنمی‌دارد تا، اگر دلشان بخواهد، استدلالشان را به وضع *طبیعی* مفروض بگسترند، به‌شرط آنکه تصدیق بدارند که چنین فرضی، وهم فلسفی محض است که هیچ‌گاه واقعیتی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد.... پس این وضع *طبیعی* را باید وهم محض شمرد.»[11] هیوم همین نکته را در پژوهش دوم می‌گوید. انجا نیز وضع طبیعی را وهم فلسفی می‌داند و می‌گوید: «اینکه آیا چنان حالی از طبیعت آدمی می‌توانسته وجود داشته باشد یا اگر وجود

---

۸. همان، ص ۴۹۰. ۹. همان، ص ۴۸۶. ۱۰. همان جا. ۱۱. همان، ص ۴۹۳.

داشته می‌توانسته چندان دیر بپاید که نام وضع را بشاید، بحق محل تردید است. آدمیان بضرورت دست‌کم در یك خانواده-جامعه زاده می‌شوند.»[12]

۳. منشاءِ حکومت

سخنان همسانی را می‌توان دربارهٔ منشاءِ حکومت گفت. اگر عدل طبیعی برای حکمراندن بر کردار آدمی بسنده بود، اگر هیچ نابسامانی یا نابکاری برنمی‌خاست، نیازی پیش نمی‌آمد که با تاسیس حکومتهایی که به آنها بیعت مدیونیم آزادی فردی را بکاهیم. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز امکان نداشت پیدا آید، و یگانه شالودهٔ تکلیف بیعت عبارت از سودی است که با حفظ صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»[13] پس سودمندیش شالودهٔ نهاد حکومت است: و سود عمده‌ای که برای بشر به‌بار می‌آورد، برقراری و پاسداشت عدل است. بدین منوال هیوم در جستارش به‌نام *دربارهٔ منشاءِ حکومت*[14] سخنش را چنین آغاز می‌کند: «انسان که در خانواده می‌زاید، به‌اقتضای ضرورت و گرایش طبیعی و عادت ناگزیر از نگاه‌داشتن جامعه است. همین آفریده، هنگام پیشروی فراتر خویش، به پی‌افکندن جامعهٔ سیاسی می‌پردازد تا عدل را بگسترد، عدلی که بدون آن میان آدمیان نه صلحی برقرار تواند بود، نه ایمنی، نه آمیزش. بنابراین باید دستگاه پهناور حکومت را سراسر چنین بنگریم که بفرجام مقصود یا غرضی جز گستردن عدل ندارد.» لیکن در *رساله*، جایی که هیوم دقیقتر سخن می‌گوید، بر آن است که اگرچه عدل‌گستری و فیصل‌دادن به مناقشه‌های مربوط به امور عدل و انصاف سودهای عمدهٔ حاصل از حکومت‌اند، باری یگانه سودها نیستند. آدمیان بدون حکومت برایشان بسیار دشوار است که دربارهٔ طرحها و برنامه‌هایی در راه خیر همگانی همرای شوند و چنان برنامه‌ها را به‌وجهی هماهنگ اجرا کنند. جامعهٔ سازمان‌یافته چاره‌ساز این ناراحتیهاست. «بدین‌سان همه‌جا به همت حکومت پلها ساخته می‌شود، بندرگاه‌ها گشایش می‌یابد، باروها به‌پا می‌خیزد، ابراه‌ها ساخته می‌شود، ناوگانها مجهز می‌شود، و ارتشها نظام می‌یابند.»[15]

بنابر این، حکومت «ابداع»ی است که سود بسیار به انسانها می‌رساند. ولی حکومت چگونه پیدا می‌آید؟ آیا حکومت چندان لازمهٔ جامعه است که جامعه‌ای بدون حکومت وجود نتواند داشت؟ هیوم در *رساله* صراحت دارد که او با آن فیلسوفانی مخالف است که می‌گویند انسانها بدون حکومت پذیرای یگانگی اجتماعی نیستند. «وضع جامعهٔ بدون حکومت یکی از طبیعیترین اوضاع آدمیان

---

۱۲. *پژوهش اخلاق*، ۳، ۱، ۱۵۱، ص ۱۹۰.   ۱۳. *پژوهش اخلاق*، ٤، ١٦٤، ص ۲۰۵.

14. *Of the Origin of Government*

۱۵. *رساله*، ۳، ۲، ۷، ص ۵۳۹.

است، و بقایش ناچار با پیوستگی خانواده‌های بسیار، و دیرگاهی پس از نخستین نسل امکان می‌پذیرد. هیچ چیز مگر فزونی ثروت و مال نمی‌توانست آدمیان را به ترك آن ناگزیر گرداند.»[16]
به‌زعم هیوم، وجود جوامع بدون حکومت بسامان، در قبایل امریکایی تحقیق تجربی می‌پذیرد. و دست‌کم در دیدهٔ نخست چنان می‌نماید که هیوم مرادش این معنای ضمنی است که آدمیان نخستین چون پس از زمانی ضرورت حکومت را دریافتند، انجمن کردند تا زمامدارانی برگزینند، اختیارشان را معین بدارند و به ایشان وعدهٔ اطاعت بدهند. این حال از آن‌روست که «قوانین طبیعی » (مبادی بنیادین عدل) و خصلت الزام‌آور وعده‌ها، پیشاپیش مفروض گرفته شده است. آنها بر تأسیس حکومت مقدم‌اند، هرچند بر تأسیس انجمن انسانها که در بُن جامعه نهفته است تقدم ندارند.

اگر بواقع نظر هیوم این باشد که حکومت سرچشمه‌اش را به قرارداد یا موافقتی صریح وام‌دارد، با نگرش کلیش ناسازگار درمی‌آید. زیرا چنانکه در پیوند با منشاءِ جامعه دیدیم، او بر فایدهٔ «احساس‌شده» تکیه می‌گذارد و به نظریهٔ عقل‌باورانه دربارهٔ قراردادهای اجتماعی بدگمان است. طرز بیان هیوم به‌هر وجهی که جای‌جای باشد، من فکر نمی‌کنم که می‌خواهد بگوید حکومت از راه پیمانهای صریح منشأ گرفت. در نظر او منشاءِ حکومت احتمالاً به‌واسطهٔ تحول و گستردگی سادهٔ اقتدار پدری یا حکومت پدرسالار[17] نبود، بلکه به توسط جنگهای میان جوامع مختلف بود. جنگ خارجی، جنگ داخلی را در مورد جوامع بی‌حکومت ناگزیر فرامی‌آورد. پس، همچنان‌که میان قبایل امریکایی پیداست، سرآغاز حکومت اقتدار یا حجیتی[18] است که سرکرده یا رئیس قبیله هنگام کارزار از آن برخوردار است. «من برآنم که سرآغاز حکومت از ستیزه‌هایی نه میان آدمیان جامعهٔ واحد بلکه میان آدمیان جوامع مختلف پیدا می‌آید.»[19] بدین‌گونه هیوم در جستارش به‌نام *دربارهٔ قرارداد آغازین*[20] می‌گوید: «رئیس قبیله که احتمالاً نفوذش را در طی جنگ به‌دست آورد، بیشتر به اقناع حکم می‌راند تا به فرمان؛ و تا زمانی که نمی‌توانسته است که برای انقیاد سرکشان و نافرمانان زور به‌کار برد، دشوار می‌شود گفت که به‌وضع حکومت مدنی نایل آمده باشد. بدیهی است که هیچ پیمانی یا موافقتی برای فرمان‌گزاری همگانی به‌صراحت بسته نشد، یعنی تصوری که ورای فهم وحشیان بود: هرگونه قدرت‌ورزی از سوی سرکرده ناگزیر جزئی بوده و برحسب مقتضیات مورد حاضر پیش می‌آمده است: فایدهٔ احساس‌شده و برآمده از مداخلهٔ او، این قدرت‌ورزیها را روزبه‌روز متواترتر گرداند؛ و تواترشان سبب شد که حالتی از تسلیم خوگرفته و ــ اگر دلتان خواست چنینش بنامید ــ ارادی و لذا وابسته به اوضاع و احوال به‌تدریج در مردم پدید آید.» بنابر این از آنجا که

---

١٦. *رساله*، ٣، ٢، ٨، ص ٥٤١.

17. patriarchal 18. authority

١٩. همان، ص ٤٠-٥٣٩.

20. *Of the Original Contract*

حکومت احتمالاً نخست از طریق فراگردی تدریجی برخاست و متضمن تحقق مستمر فایده‌اش بود، می‌توان گفت که مبتنی بر «قرارداد» بوده است. ولی اگر از«قرارداد»موافقت‌صریحی مراد است که بدان حکومت مدنی یکباره به‌صورتی برقرار گشت که ما بی‌درنگ آن‌را به‌منزلهٔ حکومت مدنی بازمی‌شناسیم، گواهی قاطعی در دست نیست که پیمان یا قرارداد صریحی از این‌گونه هرگز بسته شد. به‌گمانم این شرح، نظر هیوم را دربارهٔ موضوع بازمی‌نماید، یعنی فرضیه‌ای که پیش می‌نهد، هرچند نه‌به‌طور جزمی.

اما اگرچه چنان می‌نماید که هیوم مایل به این تصدیق است که در روزگاران پیش از تاریخ حکومت احتمالاً به‌لحاظی از طریق رضا منشأ گرفت، و اگر چه اظهارعقیده می‌کند که مشاهدهٔ قبایل امریکایی‌قدری تأیید تجربی بر این فرضیه به‌دست می‌دهد، باری به‌نظریهٔ قرارداد هنگامی که دعویهای آن از این تصدیقات معتدل فراتر روند هیچ رغبتی ندارد. در جستار *دربارهٔ قرارداد آغازین* می‌گوید برخی فیلسوفان به این گفته قناعت نمی‌کنند که حکومت در سرآغازش «از رضا، یا بهتر بگوییم، از تسلیم ارادی مردم برخاست؛» آنان همچنین قائل‌اند که حکومت همیشه بر پایهٔ رضا، بر وعده‌ها، بر یك قرارداد متکی است. «ولی اگر این استدلالیان به سراسر جهان بنگرند، به هیچ چیزی برنخواهند خورد که به کمترین اندازه با تصوراتشان مطابق درآید و دستگاهی چنین پرداخته و فلسفی را توجیه کند.» براستی، «تقریباً همهٔ حکومتهایی که اکنون وجود دارند یا از آنها پیشینه‌ای در تاریخ مانده است، در اصل یا بر غصب[21] یا فتح[22] یا هر دو بنیاد یافته‌اند، بدون هیچ‌گونه فرانمایی به‌رضای آشکار یا تبعیت ارادی مردم.... چهرهٔ زمین همواره در دگرگونی است: با افزایش پادشاهیهای خُرد و تبدلشان به امپراطوریهای بزرگ، با پاشیدگی امپراطوریهای بزرگ و تبدلشان به پادشاهیهای خُردتر، با تأسیس مهاجرنشینها، با کوچ قبایل. آیا در همهٔ این رویدادها چیزی جز قهر و زورورزی پیداشدنی است؟ همداستانی یا آمیزش ارادیی که این‌همه از آن سخن می‌رود کجاست؟» حتی هنگامی که انتخابات جای قهر را می‌گیرد، حاصلش چیست؟ ممکن است کسانی به پایمردی تنی چند از صاحبان زور و نفوذ انتخاب شوند. یا امکان دارد که انتخابات شکل هنگامه‌جویی عوام به‌خود گیرد، یعنی مردم از سردستهٔ تبهکاران پیروی کنند که ترقیش را به گستاخی خودش یا به بلهوسی آنی جماعت مردم مدیون است که بیشترشان شناختی اندك یا هیچ از او و توانشهایش دارند. در هیچ‌کدام از دو مورد، همداستانی عقلانی واقعی در میان مردم نیست.

پس در مورد اقتدار رئیسان و سرکردگان قبایل واقعاً بدوی در جنگ حال هرچه باشد، یعنی همان کسانی که می‌توان گفت مردم به اختیار تبعیتشان کرده‌اند، نظریهٔ قرارداد در باب منشاءِ حکومت تأیید تجربی بسیار اندکی از داده‌های موجود در روزگاران تاریخی کسب می‌کند. این نظریه وهم

21. usurpation 22. conquest

صرفی است که واقعیتها آن را از اعتبار می‌اندازند. پس حال که چنین است، می‌باید که شالوده‌های تکلیف بیعت سیاسی را بپژوهیم.

٤. طبع و حدود بیعت

بر فرض وجود تکلیف بیعت سیاسی، آشکارا بیهوده است که شالودهٔ آن‌را در رضـا و وعده‌های مردم سراغ گیریم چنانچه گواهی بر اینکه رضای مردم هرگز درخواسته یا داده شد، اندك یا هیچ است. و اما در باب تصور لاك از رضای ضمنی، «می‌توان پاسخ داد که چنین رضـای ضـمنی تنهـا در جـایی ممکن است پیش آمده باشد که انسان می‌پندارد که امر، به گزینش او وابسته است.»[٢٣] اما هر کس که تحت حکومتی مستقر زاده می‌شود می‌اندیشد که درست به‌حکم آنکـه او به زاد° شـهروند جـامعهٔ منظور است، به حاکم بیعت وام دارد. و همسـخن‌شـدن با لاك در این معنی که هرکس آزاد به ترك جامعه‌ای است که به زاد° بدان تعلق دارد، غیرواقعی است. «آیا به جد می‌توان گفـت که دهقـان یا پیشه‌وری تهیدست برای ترك کشـورش دارای گزینش آزادانه اسـت هنگـامی که از زبان و رسـوم بیگانگان هیچ نمی‌داند و با مزد اندکی که می‌گیرد دست به دهن زندگی می‌گذراند؟»[٢٤]

بنابراین الزام بیعت با حکـومت مدنی «ناشـی از هیچ وعدهٔ اتباع نیسـت.»[٢٥] حتی اگر وعده‌ها در زمانی در گذشتهٔ دوردست داده شده بود، تکلیف کنونی بیعت نمی‌تواند متکی به آنها باشـد. «از آنجـا که وجود الزام اخلاقی به تسلیم به حکومت یقینی است، چرا که همگان چنین می‌اندیشند، پس باید به همان اندازه یقینی باشـد که این الزام از وعده برنمی‌خیزد؛ زیرا هیچ‌کسـی که قـوهٔ داوریش با دلبستگی زیاده سخت به یك دستگاه فلسفی گمراه نگردیده، هرگز در دلش نگذشته است که الزام را به آن منشأ اسناد کند.»[٢٦] شالودهٔ واقعی تکلیف بیعت، فایده یا مصلحت است. «این مصلحت را من در ایمنی و حمایتی می‌بینم که از آنها در جـامعهٔ سـیاسی برخـورداریم، و هنگـامی که کاملاً آزاد و مستقل هستیم هرگز نمی‌توانیم بر آنها نایل آییم.»[٢٧] این سخن دربارهٔ الزام طبیعـی و اخـلاقی هر دو معتبر است. «بدیهی است که اگر حکـومت یکسـره بی‌فـایده بود، هرگز نمی‌توانسـت پدید آمده باشد، و یگانه شالودهٔ تکلیف بیعت عبارت است از سـودی که به میانجـی پاس‌داشـتن صـلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فـراهم می‌آورد.»[٢٨] به همان‌سـان هیوم در جسـتار *دربارهٔ قـرارداد آغازین* می‌گوید: «اگر بپرسند که چرا ما ملزم به اطاعت از حکومتیم، بی‌درنگ پاسخ می‌گویم: *زیرا جـامعه در غیر این‌حال نمی‌تواند بپاید*؛ و این پاسخ برای همهٔ انسانها روشن و فهم‌پذیر است.»

---

٢٣. *دربارهٔ قـرارداد آغازین*. ٢٤. همان جا. ٢٥. *رسـاله*، ٣، ٢، ٨، ص ٥٤٦. ٢٦. همان، ص ٥٤٧.
٢٧. *رساله*، ٣، ٢، ٩، ص ١-٥٥٠. ٢٨. *پژوهش اخـلاق*، ٤، ١٦٤، ص ٢٠٥.

نتیجهٔ آشکاری که باید از این‌نظر گرفت آن است که چون سود برخیزد، الزام به بیعت نیز برمی‌خیزد. «پس از آنجا که مصلحت مایهٔ روایی فوری حکومت است، یکی بدون دیگری وجود نتواند داشت؛ و هرگاه زمامدار مدنی ستمگریش را به‌حدی برساند که اقتدارش بکلی تحمل‌ناپذیر گردد، ما دیگر ملزم به تبعیت از آن نیستیم. علت برمی‌خیزد؛ معلول نیز ناچار برمی‌خیزد.»[۲۹] لیکن آشکار است که آفتها و خطرهای ملازم با شورش چنان‌اند که دست یازیدن به آن تنها در موارد جباری و ستمگری واقعی روا و مشروع است و هنگامی که حکم بر آن می‌رود که سودهای این شیوهٔ عمل بر زیانهایش می‌چربند.

ولی بیعت را به چه کسانی وام داریم؟ به سخن دیگر، چه کسانی را باید فرمانروایان مشروع بینگاریم؟ هیوم می‌اندیشید یا بر این اندیشه می‌گرایید که حکومت در اصل بنابر پیمان ارادی برقرار گردید. «پس همان وعده‌ای که اتباع را به اطاعت ملزم می‌سازد، آنان را به شخص خاصی وامی‌بندد و او را موضوع بیعتشان می‌گرداند.»[۳۰] اما همینکه حکومت برقرار گشت و بیعت دیگر نه بر وعده که بر سودمندی متکی بود، نمی‌توانیم به‌وعدهٔ آغازین توسل جوییم تا تعیین کنیم که حاکم مشروع کیست. این واقعیت که قبیله‌ای در گذشته‌های دیرین خودش را از روی اراده به تبعیت رهبری درآورد، راهنمایی برای تعیین آن نیست که آیا ویلیام اورانژ یا جیمز دوم شهریاری مشروع است یا نه.

یك بنیاد اقتدار مشروع، تملك طولانی قدرت حاکمیت است: «مرادم *تملك طولانی* در هریك صورت حکومت، یا پیاپی آمدن شهریاران به جانشینی همدیگر است.»[۳۱] به سخن کلی، حکومتی یا خاندان شاهیی نیست که قدرتش از غصب یا شورش سرچشمه نگرفته باشد و حق آغازینش بر اقتدار «بدتر از مشکوك و نایقینی» نباشد.[۳۲] در این حال «تنها زمان است که حق ایشان را استوار می‌دارد و با تأثیر تدریجی در ذهنهای آدمیان، آنان را با هر اقتداری آشتی و سازش می‌دهد و آن را حقانی و معقول می‌نمایاند.»[۳۳] دومین منبع اقتدار عام، تملك کنونی است که می‌تواند تملك قدرت را مشروعیت بخشد ولو سخن بر سر این نباشد که قدرت دیرگاهی پیش کسب شده است. «حق اقتدار چیزی نیست مگر تملك مداوم اقتدار که قوانین جامعه و مصالح آدمیان آن را نگاه داشته‌اند.»[۳۴] سومین منبع اقتدار سیاسی مشروع، عبارت از حق فتح است. به عنوان منابع چهارم و پنجم می‌توان حق جانشینی و قوانین وضعی را افزود، آنگاه که قوهٔ قانون‌گذاری صورت معینی از حکومت را برقرار می‌دارد. هنگامی که چنین حقهایی بر اقتدار همه‌با هم باشند، مسلمترین نشانهٔ حاکمیت مشروع را داریم، مگر آنکه خیر همگانی آشکارا تغییری را اقتضا کند. هیوم می‌گوید ولی اگر سیر واقعی تاریخ

---

۲۹. *رساله*، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۱. ۳۰. *رساله*، ۳، ۲، ۱۰، ص ۵۵٤. ۳۱. همان، ص ۵۵٦.
۳۲. همان جا. ۳۳. همان جا. ۳٤. همان، ص ۵۵۷.

را بنگریم، بزودی می‌آموزیم که همهٔ مباحثات راجع به حقوق شهریاران را کم‌ارج بشمریم. ما نمی‌توانیم برحسب قواعد ثابت کلی دربارهٔ همهٔ مباحثات حکم دهیم. هیوم هنگام بحث در این‌باب در *دربارهٔ قرارداد آغازین* می‌گوید: «هرچند توسل به رأی عام ممکن است در علوم نظری مابعدالطبیعه، فلسفهٔ طبیعی یا نجوم بحق ناشایسته و بی‌نتیجه به‌شمار آید، در همهٔ مسائل مربوط به اخلاق و نیز انتقاد، بواقع ملاك دیگری نیست که بدان بتوان مناقشه‌ای را فیصل داد.» مثلاً همسخنی با لاك در این که حکومت مطلق بواقع حکومت مدنی نیست لغو است چنانچه حکومت مطلق در واقع امر به منزلهٔ یك نهاد سیاسی شناخته شده پذیرفته شود. باز، مباحثه‌ای بیهوده است که آیا جلوس امیر اورانژ بر اورنگ شهریاری به‌موجب حق جانشینی، مشروع بود یا نه. ممکن است که در آن زمان مشروع نبوده باشد. و لاك که دلش می‌خواست که انقلاب ١٦٨٨ را توجیه کند امکان نداشت که بنابر نظریه‌اش که دولت مشروع را مبتنی بر رضای اتباع می‌دانست چنین کند. زیرا رأی مردم انگلستان را نپرسیدند. ولی در واقع امر، ویلیام اورانژ پذیرفته شد، و هرگونه شکی در مشروعیت جلوس او به‌سبب پذیرفتگی جانشینانش لغو و باطل می‌شود. شاید این اندیشه‌ای نابخردانه به‌نظر آید، ولی «بسا چنین *می‌نماید* که شهریاران علاوه بر حقی که از نیاکانشان به آنان می‌رسد، حقی نیز از جانشینانشان به‌دست می‌آورند.»[٣٥]

٥. قوانین ملتها

از آنجا که به‌مصلحت جوامع سیاسی گوناگون است که با همدیگر به دادوستد و بازرگانی بپردازند و، به‌طور کلی، مناسبات متقابل برقرار دارند، قواعدی پدید می‌آیند که هیوم آنها را «قوانین ملتها»[٣٦] می‌نامد. «زیر این عنوان می‌توان حرمت شخص سفیران، اعلان جنگ، خودداری از کاربرد سلاح‌های سمی را همراه با تکالیف دیگری از آن‌گونه گنجاند که آشکارا برای بازرگانی ویژهٔ جوامع مختلف تمهید می‌شوند.»[٣٧]

«قوانین ملتها» همان بنیاد «قوانین طبیعی» را دارند، یعنی سودمندی یا فایده، و قوانین دوم را فسخ نمی‌کنند. شهریاران براستی ملزم به‌قواعد اخلاقی‌اند. «همان الزام *طبیعی* مصلحت میان ممالك مستقل پیش می‌آید، و همان *اخلاق* را پدید می‌آورد؛ چندان‌که هیچ کسی، هر اندازه هم که اخلاقش به تباهی کشیده شده باشد، شهریاری را نمی‌پسندد که از روی اراده و به‌دلخواه خود خلف وعده یا پیمان‌شکنی می‌کند.»[٣٨] در عین‌حال، هرچند الزام اخلاقی شهریاران همان گسترهٔ الزام

---

٣٥. همان، ص ٥٦٦.

36. laws of nations

٣٧. *رساله*، ٣، ٢، ١١، ص ٥٦٧.   ٣٨. همان، ص ٩-٥٦٨.

اخلاقی اشخاص خصوصی را دارد، دارای همان نیرو نیست. زیرا مراوده میان کشورهای مختلف به آن ضرورت یا سودمندی مراوده میان افراد نیست. بدون گونه‌ای جامعه، امکان بقای زندگی آدمی نیست؛ ولی مراوده میان کشورها دارای همان اندازه ضرورت نیست. بنابراین، الزام طبیعی به عدل از لحاظ رفتار یك جامعهٔ سیاسی با جامعهٔ سیاسی دیگر به نیرومندی الزام طبیعی به عدل از لحاظ مناسبات متقابل دو عضو خصوصی جامعهٔ واحد نیست. و از اینجا اختلاف نیروی همسانی در الزام اخلاقی برمی‌آید. از این‌رو، «در حق شهریار یا وزیری که شهریار یا وزیر دیگری را می‌فریبد باید بضرورت اغماض بیشتری روا داشت تا در حق نجیب‌زاده‌ای خصوصی که قول شرفش را می‌شکند.»[39] ولی اگر از کسی بخواهند که تناسب دقیق میان اخلاق شهریاران و اخلاق اشخاص خصوصی را بیان کند، پاسخ دقیقی نتواند داد. «آدمی می‌تواند با دلی آسوده تصدیق بدارد که این تناسب، بدون هیچ‌گونه دانش یا پژوهش آدمیان، به خودی خود پیدا می‌شود، همچنان که در بسیاری مواقع دیگر مشاهده می‌کنیم.»[40] هیوم بدین‌سان آماده است که قدری حقیقت در مبادی سیاست ماکیاولی مآب[41] بیابد؛ ولی آماده نیست که بگوید یك اخلاق برای شهریاران هست و یك اخلاق دیگر برای اشخاص خصوصی.

۶. نقد

یك ویژگی برجستهٔ نظریهٔ سیاسی هیوم اعتنای اوست به داده‌های تجربی و تن‌زدنش از پذیرفتن فرضیاتی فلسفی که با واقعیات دانسته تأیید نمی‌یابند. این حال خاصه دربارهٔ نگرش او به نظریه یا نظریه‌های قرارداد راست می‌آید. او البته این را تا جایی که سخن بر سرمنشاءِ نخستین حکومت است تا اندازه‌ای می‌پذیرد. ولی آنجا او در اندیشهٔ قرارداد یا وعده‌ای رسمی نیست بلکه به قبیله‌ای می‌اندیشد که به‌خواست خویش در کارزاری میان قبایل، دور رهبری گرد می‌آیند. و سوای این تصدیق، رغبتی به نظریه‌های قرارداد نمی‌نماید. به‌جای همچو نظریه‌های عقل‌باورانه، تصور مصلحت یا سود «احساس‌شده» را می‌نشاند.

عنصر نیرومندی از آنچه می‌توان «پوزیتیویسم» نامید در فلسفهٔ سیاسی هیوم هست. توسل او به چیزی است که بالفعل روی می‌دهد یا به چیزی که همگان ملاکش می‌پندارند، نه به استدلالهای پیشینی. مثلاً، اقتدار سیاسی چه‌بسا که نتیجهٔ غصب، شورش یا فتح است، و اگر اقتدار ثابت باشد و نه آشکارا جابرانه و ستمگرانه، اکثریت عظیم فرمانبرداران در عمل آن‌را مشروع می‌دانند و می‌پذیرند. این برای هیوم کافی است. بحثهای باریك دربارهٔ مشروعیت چنان اقتدار، و سعی در

---

۳۹. همان، ص ۵۶۹. ۴۰. همان جا.

41. Machiavellian

اثبات مشروعیتش به میانجی «اوهام فلسفی»، هدردادن وقت است. سودمندتر آن است که بپژوهیم که حقوق بر اقتدار که بالفعل به حیث حقوق پذیرفته می‌شوند چیستند. باز، هیوم میل ندارد که وقتش را بر سر بحث در صورتهای آرمانی حکومت بگذارند. براستی در جستارش دربارهٔ *مثال حکومت کامل*[42] البته می‌گوید که دانستنش مفید است که کاملترین چیز در نوع خود چیست، و اینکه بتوانیم صورتهای موجود نظام سیاسی و حکومت را «به‌یاری چنان دگرگونیها و نوآوریهای ملایمی بهبود بخشیم که جامعه را به آشوب سخت نکشانیم.» و او خودش پیشنهادهایی در این‌باب می‌دهد. ولی همچنین می‌گوید که «آن طرح‌های حکومتی که اصلاح عظیمی را در راه و رسم بشر فرض می‌گیرند، آشکارا همه تخیلی‌اند. بر این سرشت‌اند *جمهوری* افلاطون و *یوتوپیا*[43]ی سر تامس مور[44].» ولی از جستار مورد گفتگو که بگذریم، هیوم بیشتر جویای فهم بوده‌ها و هستهاست تا پیشنهاد آنچه باید باشد. و حتی هنگامی که پیشنهادهایی برای بهبود نظام سیاسی می‌دهد، فایده و سودمندی را پیش چشم دارد نه نتایج برگرفته از مبادی انتزاعی جاویدان.

هیوم در جستار *دربارهٔ قرارداد آغازین*، از دیدگاه کسانی سخن به‌میان می‌آورد که بر آن‌اند از آنجا که خدا منشاءِ تمام اقتدار است، اقتدار حاکم در همهٔ اوضاع و احوال مقدس و رعایتش واجب است. سپس نظر خود را چنین شرح می‌دهد: «اینکه خدا صانع غایی هرگونه حکومت است، هرگز در محل انکار کسانی نمی‌آید که عنایتی کلی را تصدیق می‌دارند و اذعان می‌کنند که همهٔ رویدادهای عالم را تدبیر و طرحی همگونه و معطوف به اغراض خردمندانه هدایت می‌کند.... ولی چون او (خدا) اقتدار را نه به مداخله‌ای ویژه یا معجزه‌سان بلکه بنا به کارایی پوشیده و کلی خویش پدید آورد، نمی‌توان به‌تعبیر درست حاکم را جز بدان معنی نایب خدا نامید که هر قدرت یا نیرویی از آنجا که ناشی از اوست می‌توان گفت که به‌فرمان او عمل می‌کند.» به سخن دیگر، حتی اگر اعتبار مقدمه را فرض گیریم، نتیجه‌ای که قائلان به حق الهی شهریاران می‌گیرند برنمی‌آید. و به‌طور کلی روشن است که هیوم نمی‌اندیشید که کمک عملی چندانی از فراگرد استنتاج از روی مبادی مابعدالطبیعی حاصل می‌آید. خدا انسان را چنان ساخته است که حکومت برایش بسیار سودبخش و حتی ضروری است؛ و بدین‌لحاظ خدا را می‌توان صانع اقتدار سیاسی خواند. ولی در حکم‌کردن دربارهٔ آنکه چه صورتی از حکومت را اختیار کنیم یا چه کسی دارای اقتدار مشروع است، باید به ملاکهایی سوای خلق و صیانت و عنایت الهی توسل جوییم.

اما هرچند عقل سلیم واقع‌بینانه و ستایش‌انگیزی را در نگرش هیوم آشکار می‌بینیم، نظریهٔ سیاسیش به‌دیدهٔ من دچار ضعفی است که نظریهٔ اخلاقیش نیز بدان ابتلا دارد. توسل به فایده و سودمندی و نفع همگانی بسیار نیکوست؛ ولی به‌هیچ‌رو بدیهی نیست که این الفاظ به‌طور مشخص

---

42. *Idea of a Perfect Commonwealth* 43. *Utopia* 44. Sir Thomas More

چه معنی می‌دهند. و دشوار می‌شود به آنها معنایی داد که به‌کار ملاك آید بدون آنکه فراتر از انچه هیوم آماده بود، به‌درون نسان‌شناسی[45] فلسفی، و لذا به‌درون مابعدالطبیعه رویم.

45. anthropology

فصل ۱۸
موافقان و مخالفان هیوم

۱. مدخل

عنوان این فصل شاید قدری گمراه‌کننده باشد. زیرا چنین می‌رساند که به هر روی بی‌درنگ پس از مرگ هیوم، اگرنه در ایام حیاتش، غوغای مناقشه دربارهٔ اعتبار نظریه‌های فلسفی او درگرفت. ولی این تصور دقیقی از وضع نیست. در فرانسه هیوم را به‌منزلهٔ سرآمد ادیبان انگلیسی می‌ستودند و هنگام دیدارهایش از آن کشور، در سالونهای ادبی پاریس ارج بسیار بر او می‌نهادند. ولی در زمان حیاتش در کشور خود او هرچند قدر مصنفات تاریخی و جستارهایش شناخته بود، فلسفه‌اش اقبالی نیافت. و سوای بدنامی حاصل از شهرت سست‌عقیدگی مذهبی[1] او، اعتنای چندان زیادی به فلسفه‌اش ننمودند. اگر همگان هیوم را اکنون به‌منزلهٔ فیلسوف طراز اول انگلستان، و بیقین سرآمد اندیشمندان انگلیسی دوره‌اش می‌شمارند، بیشتر از آن روست که نظریه‌هایش در تجربه‌باوری نوین حق و اعتبار سزاوارشان را کسب کرده‌اند. او بی‌گمان تأثیری ژرف بر اندیشهٔ فلسفی نهاده است؛ ولی اگر تأثیر تجربه‌باوری هیوم را بر ذهن کانت استثنا کنیم، جلوه‌های مهمترش در دوره‌ای سپستر پیدا آمدند.

لیکن در زمان حیات هیوم در کشور خودش اندیشمندان چندی بودند که کمابیش به آرای فلسفی او اقبال نمودند. و ارجمندترین و قدرشناس‌ترین اینان دوست شخصیش آدام اسمیت بود. باز، در زمرهٔ منتقدان هیوم برخی البته میانه‌رو و باادب بودند؛ و از این‌جمله فیلسوف اخلاقی ریچارد پرایس[2] بود. بعلاوه، پاسخی شاملتر به هیوم را تامس رید[3]، بنیان‌گذار فلسفهٔ اسکاتلندی در باب عقل‌سلیم پیش‌نهاد. بنابراین می‌سزد که بخش کنونی مجلد پنجم این *تاریخ* را با فصلی مختصر دربارهٔ اسمیت، پرایس، رید و پیروان رید به‌پایان ببریم.

1. unorthodoxy 2. Richard Price 3. Thomas Reid

۲. آدام اسمیت

آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰) در ۱۷۳۷ به دانشگاه گلاسکو رفت و آنجا در محضر هاچسن درس خواند. سه سال بعد به دانشکدهٔ بِلیُول[4] در آکسفرد رفت. گویا پیرامون سال ۱۷۴۰ در ادنبورگ با هیوم آشنا شد، و به مرور زمان دوست جانی فیلسوف گردید و دوستیشان تا مرگ هیوم پایید. در ۱۷۵۱ اسمیت به استادی کرسی منطق در گلاسکو برگزیده شد، ولی سال بعد به فلسفهٔ اخلاقی تغییر کرسی داد که به‌سبب مرگ جانشین هاچسن خالی شده بود. او در ۱۷۵۹ *نظریهٔ احساسات اخلاقی*[5] را منتشر کرد.

اسمیت در ۱۷٦٤ پس از کناره‌گیری از کرسی دانشگاهیش، در سمت اموزگار ـ همنشین دیوك آو باکْلیو[6] به فرانسه رفت. در پاریس با کِنِه و دیگر «فیزیوکراتها» و نیز فیلسوفانی چون دالامْبِر و هِلْوسیوس[7] همدم شد. فیزیوکراتها در قرن هجدهم مکتبی از اقتصاددانان فرانسوی بودند که بر این نکته پای می‌فشردند که مداخلهٔ دولت در آزادی فرد باید به حداقل ناگزیر کاهش یابد. دلیل این پافشاری باورشان به قوانین اقتصادی طبیعی بود که چنانچه آنها را به آزادی عمل وابنهند فراآورندهٔ رونق و ثروت‌اند. از همین‌جاست کلمهٔ phisiocratie یا حکومت طبیعت. اسمیت تا اندازه‌ای از ایشان تأثیر برداشت؛ ولی بر سر این تأثیر مبالغه نباید کرد. او اندیشه‌های اصلیش را از آنان اقتباس نکرد.

اسمیت پس از بازگشت به انگلستان در ۱۷٦٦، در اسکاتلند کناره گرفت و به‌سال ۱۷۷٦ کار سترگش به‌نام *پژوهش دربارهٔ طبع و علل ثروت ملل*[8] انتشار یافت. از هیوم نامهٔ تبریك گرمی برایش رسید. در این تصنیف اقتصادی گرانمایه، اسمیت با تکیه بر کار سالانهٔ یك ملت به‌منزلهٔ منبع برآوردن نیازمندیها و تهیهٔ وسایل راحت‌بخش زندگی آن ملت سخنش را می‌آغازد. و سپس به بحث در علل بهبود فراآوردگی کار و توزیع فراوردهٔ کار روی می‌آورد. کتاب دوم به طبع انباشت و کاربست ذخیره، کتاب سوم به پیشرفت مختلف ثروت در ملل مختلف، کتاب چهارم به نظامهای اقتصاد سیاسی، و کتاب پنجم به درآمد حاکم یا حکومت می‌پردازد. و شمارهٔ زیادی از تعلیقات و رسایل متمم هست.

در ۱۷۷۸ اسمیت به سمت یکی از کمیسرهای گمرك در اسکاتلند گماشته شد. در ۱۷۸۷ به ریاست دانشگاه گلاسکو برگزیده شد. او در هفدهم ژوئیهٔ ۱۷۹۰ درگذشت.

اینجا ما جویای نظریه‌های اقتصادی اسمیت نیستیم بلکه سروکارمان با فلسفهٔ اخلاقی اوست. لیکن شایان‌ذکر است که او هنگام تدریس در گلاسکو درسش به چهار بخش تقسیم می‌شد: الهیات

---

4. Balliol College 5. *Theory of Moral Sentiments* 6. duke of Buccleuch
7. Helvétius 8. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*

طبیعی، علم اخلاق، بخشی از اخلاق مربوط به عدل، و آن نهادهای سیاسی از جمله نهادهای مربوط به مالیه و بازرگانی که بنیادشان بر «مصلحت» است نه بر مبداءِ عدل و به افزودن ثروت و قدرت کشور می‌گرایند. بنابراین، اقتصاد به‌دیدهٔ اسمیت عضوی از کل پیکر شناخت بود که اخلاق عضو دیگرش به‌شمار می‌آمد.

یك ویژگی برجستهٔ نظریهٔ اخلاقی آدام اسمیت آن است که به همدلی مقام اصلی می‌دهد. حمل اهمیت اخلاقی به همدلی البته دیدگاهی نو در فلسفهٔ اخلاقی انگلیسی نبود. هاچسن برایش اهمیت قائل شده بود و هیوم، چنانکه دیدیم، مفهوم همدلی را بسیار به‌کار گرفت. ولی کاربرد اسمیت از همدلی از این جهت نمایانتر است که *نظریهٔ احساسات اخلاقی*[9] خود را با این تصور می‌آغازد و بدین‌منوال از همان آغاز خصلتی اجتماعی به آیین اخلاقیش می‌دهد. «اینکه ما چه بسا اندوه را از اندوه دیگران می‌گیریم واقعیتی آشکارتر از آن است که برای اثباتش به شاهد محتاج باشیم.»[10] احساس همدلی به انسانهای فضیلت‌مند و مردمی‌خو منحصر نیست؛ بلکه تا اندازه‌ای در همهٔ آدمیان پیدا می‌شود.

اسمیت همدلی را برحسب متخیله تبیین می‌کند. «از آنجا که ما تجربهٔ بی‌واسطه‌ای از احساس دیگران نداریم، از شیوهٔ تأثرشان جز این راه تصوری حاصل نتوانیم کرد که خودمان آنچه را که در موقعی همسان ناگزیر احساس می‌کنیم به تصور درآوریم.»[11] هنگامی که با رنج عمیق کسی همدلی می‌نماییم، «به میانجی متخیله خودمان را در موقع او می‌گذاریم....»[12] بدین‌سان همدلی که «هم‌احساسی[13] ما با هرگونه انفعالی»[14] معنی می‌دهد یا بدان معنی به‌کار تواند رفت، «نه چندان از نگریستن به انفعال که «از نگریستن به موقع انگیزنده‌اش برمی‌خیزد.»[15] مثلاً، هنگامی که با دیوانه‌ای احساس همدلی می‌کنیم، یعنی هنگامی که نسبت به حال و روزش احساس شفقت و رحم می‌کنیم، در وهلهٔ نخست محرومی او از کاربرد بهنجار عقل است که همدلیمان را می‌انگیزد. زیرا ممکن است که دیوانه خودش هیچ احساس غم نکند. حتی ممکن است بخندد و آواز بخواند و بکلی غافل از وضع رحمت‌انگیزش باشد. باز، «ما حتی با مردگان همدلی داریم.»[16]

لیکن، اگر علل همدلی را، هرچه باشند، فرض گیریم، می‌توان گفت که همدلی یك احساس اصلی طبیعت آدمی است. اغلب چنان مستقیم و بی‌واسطه انگیخته می‌شود که عقلاً امکان ندارد از انفعال معطوف به‌نفع شخصی، یعنی از خوددوستی نشأت‌یابد. و نیازی به‌فرض یك «حس

---

۹. ما در مراجع خود، از این تصنیف به‌عنوان *نظریهٔ احساسات* نام می‌بریم. ۱۰. *نظریهٔ احساسات*، ۱، ۱، ۱، ص ۲؛ نسخهٔ سال ۱۸۱۲. ۱۱. همان‌جا. ۱۲. همان‌جا.

13. fellow-feeling

۱۴. همان، ص ۵. ۱۵. همان، ص ۷. ۱۶. همان، ص ۸.

اخلاقی» متمایز نیست که درپسند یا ناپسند اخلاقی جلوه‌گر است. زیرا «پسندیدن انفعالات انسان دیگر بدان جهت که مناسب با موضوعاتشان هستند، همچنان است که مشاهده کنیم که ما با آنها یکسره همدلی داریم؛ و ناپسند داشتن آنها بدان جهت همچنان است که مشاهده کنیم با آنها یکسره همدلی نداریم.»[17] بنابراین، پسند و ناپسند اخلاقی را می‌توان بفرجام به کنش همدلی ارجاع داد. براستی مواردی هست که در آنها چنان می‌نماید که پسندیدن بدون همدلی یا تطابق احساسات است. ولی حتی در این موارد با بررسی درمی‌یابیم که پسندمان بفرجام بر بنیاد همدلی است. اسمیت مثالی می‌آورد که به گفتهٔ خودش بسیار سبك است. امکان دارد که من مزاحی و خندهٔ پی‌آیندش را بپسندم ولو بهدلیلی خودم نخندم. ولی من به تجربه دریافته‌ام که چه مطایبه‌ای بیش از همه برایم فرح‌بخش و خنده‌آور است، و مشاهده می‌کنم که مزاح مورد گفتگو یکی از این‌گونه است. و با آنکه اکنون در حال و هوای خندیدن نیستم، مزاح و سرخوشی یاران انجمن را می‌پسندم چرا که این پسند مبین «همدلی مشروط» است. می‌دانم که اگر محض حال و هوای کنونی یا شاید بیماریم نبود، بیقین همراه یاران می‌خندیدم. باز، اگر بیگانهٔ گذرنده‌ای را ببینم که نشانه‌های اندوه و افسردگی در او پیداست و به من خبر دهند که او پدرش یا مادرش یا همسرش را تازه از دست داده است، احساساتش را می‌پسندم هرچند که ممکن است در واقع امر در غمش شریك نباشم. زیرا به تجربه می‌دانم که داغدلی از این‌گونه بطبع چنان احساساتی را می‌انگیزد، و اگر فرصت می‌یافتم تا حال و روزش را وابینم و به آن راه جویم، بی‌گمان صادقانه احساس همدلی می‌کردم.

اسمیت حس برازندگی[18] را عنصری گوهرین در داوریهای اخلاقیمان می‌نهد. و مکرر از شایستگی[19] یا ناشایستگی[20]، برازندگی یا نابرازندگی[21] احساسها و انفعالها سخن می‌گوید. بدین‌سان می‌گوید که «در شایستگی یا ناشایستگی و در تناسب[22] یا بی‌تناسبیی[23] که انفعال با علت یا موضوع انگیزنده‌اش دارد، برازندگی یا نابرازندگی، زیبندگی[24] یا نازیبندگی[25] فعل پی‌آیند نهفته است.»[26] افزون بر این، «در طبع سودمند یا زیانکار معلولهایی که میل، به‌سویشان می‌یازد یا به فراآوردنشان می‌گراید، ارجمندی[27] یا بی‌ارجی[28] فعل نهفته است، یعنی کیفیاتی که بدانها فعل مستحق پاداش یا مستوجب کیفر است.»[29] اما هنگامی که کینهٔ کسی را به‌سبب بی‌تناسبیش با علت انگیزنده‌اش نمی‌پسندم، از آن‌رو احساسات او را نمی‌پسندم که با احساسات خودم یا با آنچه

---

۱۷. *نظریهٔ احساسات*، ۱، ۱، ۳، ص ۱۶.

18. propriety 19. suitableness 20. unsuitableness 21. impropriety
22. proportion 23. disproportion 24. decency 25. ungracefulness

۲۶. همان، ص ۲۰.

27. merit 28. demerit

۲۹. همان‌جا.

می‌اندیشم که در موقعی همسان احساساتم خواهند بود ناساز درمی‌آیند. همدلی من به درجهٔ کینهٔ آن آدم نمی‌رسد، و لذا کینه‌اش را به‌سبب افراط آن نمی‌پسندم. باز، هنگامی که فعل آدمی را بدان‌رو که ارجمند[۳۰] و مستحق پاداش است می‌پسندم، با امتنانی همدلی دارم که آن فعل به طبع و به میل در بهره گیرندهٔ فعل می‌انگیزد. یا، به سخن دقیقتر، حسی که از ارجمندی فعل دارم، مرکب است از همدلیم با انگیزهٔ فاعل و نیز همدلیم با امتنان شخص بهره گیرنده.

اسمیت می‌گوید ممکن است، چنان نماید که آنچه نخست خصال را خوش‌آیندمان می‌گرداند فایده‌شان باشد. و ملاحظهٔ فایده آن‌گاه که براستی ملاحظه‌اش می‌کنیم، بی‌گمان بر ارزش خصال در دیده‌مان می‌افزاید. «لیکن در اصل، ما داوری انسان دیگر را نه از آن‌رو که چیز مفیدی است بلکه بدان‌جهت که درست، دقیق، موافق حقیقت و واقعیت است می‌پسندیم، و بدیهی است که ما چنان صفات را صرفاً بدان دلیل بر آن حمل می‌کنیم که می‌بینیم با داوری خود ما موافق است. به همان نحو، پسندیدن خوش‌ذوقی[۳۱] در اصل نه به سبب سودمندی آن بلکه به دلیل درستی، ظرافت و موافقت دقیقش با موضوع خود است. تصور فایدهٔ همهٔ این‌گونه خصال، آشکارا اندیشه‌ای سپسین است، و نه آنچه ابتدا آنها را مقبول پسندمان می‌گرداند.»[۳۲] اگر اسمیت تصور یك حس اخلاقی اصلی و متمایز را رد می‌کرد، همچنین فایده‌باوری را مردود می‌دانست. مفهوم همدلی برترین غلبه را دارد. اسمیت البته با «نویسنده‌ای هوشمند و دلپذیر» (هیوم) در این نکته همداستان است که «هیچ خصلت ذهن را به منزلهٔ خصلتی فضیلت‌مندانه نمی‌پسندیم مگر آن‌را که یا به حال خود شخص یا به حال دیگران مفید و ملایم است؛ و هیچ خصلتی را به منزلهٔ خصلتی رذیلانه ناپسند نمی‌داریم مگر آن‌را که میلی به خلاف دارد.»[۳۳] براستی، «گوییا طبیعت احساسات پسند یا ناپسند ما را با راحت فرد و جامعه چنان بسزا سازگار گردانده است که به اعتقاد من پس از بازجستی دقیق درمی‌یابیم که حال واقع همواره چنین است.»[۳٤] ولی این فایده سرچشمهٔ نخستین یا اصلی پسند یا ناپسند اخلاقی نیست. «بهدیده محال می‌نماید که پسندیدن فضیلت احساسی باشد از گونهٔ همان احساسی که بدان عمارتی راحت‌بخش و نیك‌ساخته را می‌پسندیم؛ یا که ما باید برای تحسین یك انسان دلیل دیگری نداشته باشیم جز همان دلیلی که بدان گنجه‌ای را می‌ستاییم.»[۳۵] «احساس پسندیدن همیشه متضمن حس برازندگی است که از ادراك فایده بکلی ممتاز است.»[۳٦]

واردشدن در تحلیلهای اسمیت از فضایل و انفعالات، لازمه‌اش صرف مجال بسیار زیاد به اخلاق اوست. ولی ضروری است بپرسیم که اگر پسند اخلاقی مبین همدلی است، او چگونه داوری

---

30. meritorious 31. taste

۳۲. *نظریهٔ احساسات*، ۱، ۱، ٤، ص ۲٤.
۳۳. *نظریهٔ احساسات*، ٤، ۲، ص ۳۲۵.
۳٤. همان‌جا.
۳۵. همان، ص ۳۲٦.
۳٦. همان‌جا.

اخلاقی دربارهٔ خودمان را تفسیر می‌کند. و پاسخ آن است که به عقیدهٔ او ما نمی‌توانیم احساسات، انگیزه‌ها یا کردار خودمان را بپسندیم یا نپسندیم مگر اینکه خودمان را در موقع آدم دیگری بگذاریم و گویی که از بیرون به کردارمان بنگریم. اگر کسی در جزیره‌ای متروک بار می‌آمد و هرگز از همنشینی آدمیان بهره‌مند نمی‌شد، به‌همان اندازه نمی‌توانست به «برازندگی یا بی‌ارجی احساسات و کردار خودش بیندیشد که به زیبایی یا زشتی چهرهٔ خودش.»[۳۷] نخستین داوریهای اخلاقی ما، دربارهٔ منش و کردار دیگران‌اند. ولی بزودی پی می‌بریم که آنان دربارهٔ ما داوری می‌کنند. از این‌رو اشتیاق می‌یابیم که بدانیم تا چه اندازه درخور ستایش یا نکوهش آنانیم؛ و وارسی کردار خودمان را این‌گونه می‌آغازیم که خویشتن را در موقع دیگران تخیل می‌کنیم و خودمان را تماشاگر کردار خودمان می‌انگاریم. از این‌رو، «من گویی که خودم را به دو شخص تقسیم می‌کنم.... شخص اول تماشاگر است.... شخص دوم کننده است، یعنی شخصی که به‌وجه درست خودم می‌نامم، و در قالب منش تماشاگر می‌کوشیدم تا عقیده‌ای دربارهٔ کردارش حاصل کنم.»[۳۸] بدین‌سان می‌توانم با خصال، انگیزه‌ها، احساسها و کرده‌های خودم همدلی یا ناهمدلی داشته باشم.

یکی از ایرادهای آشکار به نظریهٔ اخلاقی اسمیت در باب همدلی آن است که گویا برای معیار عینی صواب و خطا، خیر و شر هیچ جایی نمی‌گذارد. اسمیت در پاسخ به ایرادی از این‌گونه، بر تصور «تماشاگر بی‌طرف» تأکید می‌ورزد. بمثل، می‌گوید که «نادرست‌نمایی[۳۹] طبیعی خوددوستی[۴۰] را می‌توان تنها با چشم این تماشاگر بی‌طرف اصلاح کرد.»[۴۱] در عین حال «جور و بیداد انفعالات خودخواهانهٔ خودمان گاهی بس‌اند که انسانِ درون سینه را وادارند تا گزارشی بسیار متفاوت از آنچه احوال واقعی می‌توانند روا بدارند بدهد.»[۴۲] لیکن طبیعت ما را به فریبکاریهای خوددوستی وانهاده است. ما به‌تدریج و ناآگاه قواعدی کلی دربارهٔ امر صواب و امر خطا حاصل می‌کنیم. این قواعد بر تجربهٔ افعال جزئی پسند و ناپسند اخلاقی بنیاد گرفته‌اند. و چنین قواعد کلی کردار «هنگامی که به‌یاری تأمل عادت شده در ذهنمان ثابت گردند فایدهٔ بسیار می‌بخشند در اصلاح نادرست‌نمایی‌های خوددوستی دربارهٔ کار سزاوار و شایسته‌ای که باید در موقع خاصمان کرد.»[۴۳] براستی، این قواعد «یگانه مبدائی است که بدان بخش بیشتر آدمیان بر ارشاد کرده‌هاشان توانایند.»[۴۴] افزون بر آن، طبیعت ظنی را در نهاد ما می‌نشاند که «سپس به تعقل و فلسفه تایید می‌یابد. این ظن گویای آن است که چنین قواعد مهم اخلاق فرمانها و قوانین خداوندند، همو که

---

۳۷. *نظریهٔ احساسات*، ۳، ۱، ص ۱۹۰. ۳۸. همان، ص ۱۹۳.

39. misrepresentation

۴۰. یعنی خوددوستی طبیعی در نهاد آدمی، حقایق را نادرست جلوه می‌دهد.ــم. ۴۱. *نظریهٔ احساسات*، ۳، ۸، ص ۲۳۱. ۴۲. *نظریهٔ احساسات*، ۳، ۴، ص ۲۶۶. ۴۳. همان، ص ۲۷۳. ۴۴. *نظریهٔ احساسات*، ۳، ۵، ص ۲۷۲.

بفرجام کسانی را که تکلیفشان را بجای می‌آورند پاداش می‌دهد و کسانی را که از تکلیفشان سرپیچیده‌اند به کیفر می‌رساند.»[45] و «اینکه نظر ما به ارادهٔ خداوند باید قاعدهٔ عالی کردارمان باشد، نکته‌ای است که هرکس که به‌وجود او باور دارد در آن شك نتواند آورد.»[46] وجدان بدین‌گونه «نایب»[47] خداست. لیکن اسمیت مدعی خطاناپذیری داوری اخلاقی نیست. او با قدری تفصیل دربارهٔ تأثیر رسوم در احساسات اخلاقی سخن می‌گوید.[48] وانگهی، می‌گوید که «قواعد کلی تقریباً همهٔ فضایل... از باره‌های بسیار سست و نادقیق‌اند، استثناهای بسیار می‌پذیرند و مقتضی چندان تصرفات‌اند که هیچ امکان ندارد که کردارمان را یکسره با ملاحظهٔ آنها به سامان درآوریم.»[49] البته یك استثنا هست. «قواعد عدل به منتها درجه دقیق‌اند.»[50]

همچنان که مورخان یادآور شده‌اند، آشتی‌دادن آرای گوناگون آدام اسمیت، همیشه آسان نیست. از یك‌سو تماشاگر بی‌طرف، همان انسان درون سینه، اگر با هوشیاری و احترام به او گوش دهیم ما را فریب نخواهد داد. از سوی دیگر دگرگونیهایی در پسند اخلاقی از جایی به جایی و از زمانه‌ای به زمانه‌ای هست، و رسمهای بد می‌توانند داوری اخلاقی را به انحراف یا تیرگی بکشانند. از یك‌سو، بیشتر مردم تنها بنابر قواعد کلی قادرند که کردارشان را ارشاد کنند. از سوی دیگر، چون این قواعد، به‌استثنای قواعد عدل، سست و نادقیق و نامتعین‌اند، کردار ما بیشتر باید به‌یاری حس برازندگی، یا به‌یاری ذوق معینی به شیوه‌ای خاص از عمل‌کردن ارشاد یابد تا با رعایت چنان قواعد. براستی ممکن است که این گفته‌های گوناگون را با یکدیگر آشتی داد. مثلاً، می‌توان گفت که هرچند تماشاگر بی‌طرف اگر هوشیارانه به‌او گوش دهیم هرگز فریبمان نمی‌دهد، انفعال و رسم بد (شاید برخیزنده از اوضاع و احوال بیرونی که گویا رسم را مقرون به مصلحت می‌گردانند) امکان دارد که جلوی اعتنای لازم به او را بگیرند. باری، حق آن است که همسخن با منتقدان اسمیت بگوییم که او در رسالهٔ اخلاقیش کارآیی خود را به‌منزلهٔ تحلیل‌گری روانشناختی بسیار سودبخش‌تر جلوه می‌دهد تا به‌مثابهٔ فیلسوفی اخلاقی.

۳. پرایس

پیشتر گفتیم که فیلسوفان نظریهٔ حس اخلاقی برآن می‌گراییدند که اخلاق را با زیبایی‌شناسی همانند سازند، و این گرایش به‌گمانم به تمرکز اندیشه‌شان بر خصال منش پیوسته بود نه به افعال. و تا اندازه‌ای که اخلاق را با زیبایی‌شناسی همانند می‌ساختند، بر این می‌گراییدند که خصایص بویژه

---

۴۵. همان، ص ۲۷۹.　　۴٦. همان، ص ۲۹۱.

47. vicegerent

۴۸. *نظریهٔ احساسات*، ۵، ۲.　　۴۹. *نظریهٔ احساسات*، ۳، ٦، ص ۲۹۹.　　۵۰. همان، ص ۳۰۱.

اخلاقی داوری اخلاقی را نادیده گیرند. من کلمهٔ «می‌گراییدند» را به‌عمد به‌کار می‌برم؛ زیرا نمی‌خواهم به‌جزم بگویم که آنان اخلاق و زیبایی‌شناسی را یکسان می‌شمردند یا با مجزاساختن خصیصه یا خصایص ممیزداوری اخلاقی، سعی در تمیز میان اخلاق و زیبایی‌شناسی نمی‌ورزیدند.

آدام اسمیت را نمی‌توان به‌تعبیر شایسته فیلسوف نظریهٔ حس اخلاقی خواند. زیرا به‌رغم ستایشش از هاچسن و قدرشناسیش از دستاوردهای او در مقام حکیمی اخلاقی، به تصریح «هرگونه تبیینی را از مبداءِ پسند که آن‌را قائم به احساس ویژه‌ای متمایز از احساسهای دیگر گرداند» مردود می‌دانست.[۵۱] در عین‌حال اسمیت در گرایشش به انحلال اخلاق در روانشناسی (باز به عمد کلمهٔ «گرایش» را به‌کار می‌برم)، به فیلسوفان نظریهٔ حس اخلاقی می‌ماند. این گرایش در هیوم نیز هویدا است، هرچند در فلسفهٔ اخلاقی او، چنانکه دیدیم، عنصر آشکاری از فایده‌باوری حضور داشت.

نخستین فایده‌باوران (و همین سخن دربارهٔ فایده‌باوری به‌وجه عام راست می‌آید) بر این می‌گراییدند که داوری اخلاقی را به‌گزاره‌ای دربارهٔ پیامدها[۵۲] تحویل کنند. یعنی، بر این می‌گراییدند که داوری بویژه اخلاقی را همچون گزاره‌ای یا فرضیه‌ای تجربی تفسیر کنند.

بنابراین، از یك‌سو مکتب حس اخلاقی را پیش رو داریم، با گرایشهایش به تفسیر و تبیین روانشناختی و گرایشش به همانند ساختن اخلاق با زیبایی‌شناسی؛ در حالی که از سوی دیگر فایده‌باوری را داریم، که به شیوهٔ خودش بر آن می‌گرایید تا داوری اخلاقی را از خصلت ویژه‌اش بزداید. پس طبیعی بود که دست‌کم چند اندیشمند در برابر این گرایشها واکنش نمایند، این‌گونه که بر دخالت عقل در اخلاق و بر سرشت ذاتی صواب و خطای پاره‌ای افعال و یکسره جدا از اندیشهٔ پاداش و کیفر و دیگر ملاحظات فایده‌باورانه پای بفشرند. یك همچو اندیشمندی ریچارد پرایس بود که در برخی باره‌ها از دیدگاه کانت پیشی جست.

ریچارد پرایس (۱۷۲۳-۹۱) فرزند کشیشی از گروه ناسازگاران با کلیسای رسمی انگلستان[۵۳] بود. او علاوه بر انتشاردادن چند موعظه، همچنین مطالبی دربارهٔ امور مالی و سیاسی نوشت. افزون بر این، مناقشه‌ای با پریستلی داشت که در آن از ارادهٔ آزاد (اختیار) و غیرمادیت یا تجرد نفس دفاع می‌کرد. لیکن اینجا ما جویای اندیشه‌های اخلاقی اوییم به‌سانی که در *بازبینی مسائل اصلی اخلاق*[۵۴] (۱۷۵۷) بیان شده است. این تصنیف، دین او را از یك‌سو به کادورث و کلارك و از سوی دیگر به باتلر، که پرایس سخت می‌ستودش، بازمی‌نماید.

پرایس نظریهٔ حس اخلاقی را، خاصه به گونه‌ای که پروردهٔ هیوم بود، خوش نمی‌داشت چرا که

---

۵۱. *نظریهٔ احساسات* ۷، ۳، ص ۵۷۹.

52. consequences 53. Nonconformists 54. *Review of the Principal Questions in Morals*

مساعد به حال ذهن باوری[55] است و هدایت کردارِ آدمی را به غریزه و احساس وامی‌نهد. آنچه در اخلاق حجیت دارد، عقل است نه عاطفه. و حقِ این حجیت از آنِ عقل است بدان لحاظ که عقل تمایزهای اخلاقی عینی را درمی‌یابد. هستند افعالی که ذاتاً صواب‌اند و افعالی که ذاتاً خطایند. مقصود پرایس آن نیست که در اخلاق باید افعال را بدون نظر به قصد فاعل و غایت طبیعی فعل بدیده گیریم. بلکه اگر افعال آدمی را در تمامیشان به لحاظ آوریم، صواب یا خطایشان را به‌عقل درمی‌یابیم که مستقل از پیامدهایی مانند پاداش یا کیفر به چنان افعال تعلق دارند. دست‌کم پاره‌ای افعال هستند که در نفس خود صواب‌اند و به‌توجیه بیشتر برحسب عوامل بیرونی نیاز ندارند، درست همچنان که پاره‌ای غایاتِ فرجامین هستند. «بی‌شك افعالی هستند که بفرجام پسندیده‌اند و برای توجیهشان هیچ دلیلی نمی‌توان مخصوص گرداند؛ همچنان که غایاتی هستند که بفرجام مطلوب‌اند و برای گزیدنشان هیچ دلیلی نمی‌توان آورد.»[56] پرایس می‌گوید اگر حال چنین نبود، تسلسل[57] پیش می‌آمد.

پرایس با ارائهٔ تصوری از شهود عقلی[58] نسبت به تمایزهای اخلاقی عینی، دست‌اندرکار آن بود که آرای نویسندگان پیشینِ چون کادورث و کلارك را احیا کند. پرایس سرچشمهٔ تاریخی غفلت از این کنش عقلی را از سوی نظریه‌پردازان حس اخلاقی، و ذهن‌باوری و تجربه‌باوری پی‌آیند هیوم را در نظریهٔ تصورات لاك و مفهوم او از فهم پی گرفت. لاك همهٔ تصورات بسیط را از احساس و مراقبهٔ ذهنی ناشی می‌دانست. اما تصوراتی بسیط و خودپیدا هستند که به ادراك بی‌واسطه یا به دریافت شهودی فهم درمی‌آیند. تصورات صواب و خطا در این زمره‌اند. اگر فهم را با متخیله مشتبه کنیم، ناگزیر بر این می‌گراییم که گسترهٔ فهم را به ناسزا تنگ گردانیم. «توانهای متخیله بسیار تنگ‌اند؛ و اگر فهم محدود به همان حدود بود، امکان شناخت هیچ‌چیزی نبود و همان قوهٔ فهم نیست می‌شد. از این آشکارتر چیزی نیست که یکی از اینها بسا جایی ادراك می‌کند که دیگری نابیناست.... و در موارد بی‌شمار وجود چیزهایی را می‌شناسد که دیگری هیچ تصوری از آنها حاصل نتواند کرد.»[59] تعقل، به‌لحاظ کنش عقلی متمایز، نسبتهای میان تصوراتی را که از پیش داریم برمی‌رسد؛ ولی فهم، تصورات خودپیدایی را به‌شهود درمی‌یابد که ممکن نیست به عناصر مشتق از تجربهٔ حسی منحل گردند.

پرایس در دفاع از این قول که فهم دارای تصورات اصلی و خودپیداست، به «عقل سلیم» توسل می‌جوید. اگر کسی منکر چنینْ تصوراتی است، «دیگر نباید با او محاجه کرد، زیرا موضوع پذیرای

---

55. subjectivism

۵۶. *بازبینی*، ۱، ۳.

57. infinite regress 58. intellectual intuition

۵۹. *بازبینی*، ۱، ۲.

حجت نیست و از نکتهٔ موردبحث چیزی روشنتر نیست که بر تأیید آن بیاوریم.»[۶۰] پرایس در توسل به عقل سلیم و مبادی خود پیدا، تا اندازه‌ای بر دیدگاه فلسفهٔ اسکاتلندی در باب عقل سلیم پیشی می‌جوید. ولی اصرارش در اینکه تصورات صواب و خطا عبارت‌اند از تصوراتی بسیط یا «واحد» که پذیرای تحلیل فراتر نیستند، شهود باوری اخلاقی[۶۱] پسین را به‌یاد می‌آورد.

پرایس با رد نظریهٔ حس اخلاقی، خود را به رد عنصر عاطفی در اخلاق متعهد نمی‌کند. صواب و خطا محمولات عینی افعال آدمی‌اند، و این محمولات به ادراك ذهن درمی‌آیند؛ ولی ما بیقین احساساتی نسبت به افعال و خصال آدمی داریم، و این احساسات در تصورات ذهنی زیبایی و زشتی اخلاقی صورت بیان می‌یابند. بنابراین، کاری که پرایس می‌کند آن است که مقام اصلی را از احساس سلب کند و آن‌را ملازم شهود عقلی بینگارد. ملازم دیگر ادراك عقلی صواب و خطا در افعال، ادراك ارجمندی و بی‌ارجی در فاعلان است. ادراك ارجمندی در فاعل عبارت است از ادراك آنکه فعل او صواب است و او باید پاداش یابد. در این‌باب پرایس پیرو باتلر است. او همچنین پای می‌فشرد که ارجمندی به نیت فاعل بازبسته است. فعل تنها هنگامی ارجمند است که دارای «صواب صوری» باشد، یعنی آن‌گاه که با نیت خیر انجام گیرد.

چنان می‌نماید که نزد پرایس «صواب» و «الزام‌آور» مرادف‌اند. خصیصهٔ الزام‌آور یك فعل ذاتاً صواب، صرفاً بر صواب بودن آن بنیاد گرفته است، صرف‌نظر از پاداش یا کیفر. نیکخواهی بیقین یك فضیلت است، هرچند که یگانه فضیلت نیست؛ و چیزی همچون خوددوستی عقلانی هست. ولی انسان، به‌حیث موجودی عاقل، باید، دست‌کم علی‌الاصول، تنها از سر احترام به‌فرموده‌های عقل عمل کند و نه از روی غریزه، انفعال یا عاطفه. «طبیعت عقلی، قانون خویش است. درون خود انگیزه و راهنمایی برای عمل دارد که نمی‌تواند سرکوب یا طردش کند. پاکنهادی خودش غایتی است، غایتی فرجامین، غایتی برتر از همهٔ غایتهای دیگر، که فرمانروا، هادی و محدودکنندهٔ آنهاست، و وجودوتأثیرش به‌هیچ‌چیزخودسرانه‌بازبسته‌نیست... از روی مهرودلبستگی به‌آن عمل‌کردن برابر عمل کردن با روشنی، و ایقان و شناخت است. ولی عمل‌کردن از روی غریزه، تا اندازه‌ای عمل‌کردن در تاریکی و پیروی از راهنمایی نابیناست. غریزه *می‌راند* و *پرت می‌کند*؛ اما عقل *فرمان می‌دهد*.»[۶۲] از این‌رو فاعلی را نمی‌توان بوجه درست فضیلتمند خواند «مگر آنکه از روی آگاهی بر پاکنهادی و ناظر به پاکنهادی به منزلهٔ *قاعده* و *غایت* خود عمل کند.»[۶۳] به هر روی، فضیلت فاعل همیشه تناسبش کمتر است آن‌گاه که از روی میل و گرایش طبیعی یا از روی غریزه

---

۶۰. همان‌جا.

61. ethical intuitionism

۶۲. *بازبینی*، ۸.   ۶۳. همان جا.

عمل می‌کند نه برحسب مبادی صرفاً عقلانی.[٦٤] پرایس البته ملاحظهٔ پاداش و کیفر را تا آن اندازه پیش می‌کشد که شگفتی می‌نماید که کسی فراموش کند که با عمل فضیلتمندانه ممکن است پاداش بسیار بهره ببرد در حالی که باعمل خلاف آن امکان دارد زیان بسیار ببرد. و اصرار می‌ورزد که فضیلت خودش «مایهٔ برترین خشنودی هر انسان فضیلت‌مند است؛ ورزیدن فضیلت، برترین شادمانی را برایش به‌بار می‌آورد؛ و آگاهی بر فضیلت، خوشی برین به‌او می‌بخشد.»[٦٥] ولی اصرارش بر عمل برحسب مبادی صرفاً عقلانی و به‌پاس درستی افعال درست که فاعل را ملزم می‌سازند، و نظرش بر اینکه فضیلت انسان به تناسب درجه‌ای که او از روی غریزه یا گرایش طبیعی عمل می‌کند کمتر است، آشکارا نزدیك به دیدگاهی کانتی می‌آید. و خود کانت هرگونه اندیشهٔ پاداش را از اخلاق حذف نکرد. زیرا هرچند او بر آن نبود که ما نباید کار صواب و افعال الزام‌آور را تنها به‌امید پاداش بکنیم، بیقین می‌اندیشید که فضیلت باید بفرجام خوشبختی فراآورد یا با خوشبختی یگانه گردد. لذا نزد پرایس ما باید خوشبختی را غایتی منظور مشیت الهی تصور کنیم. و فضیلت فراآورندهٔ خوشبختی است. ولی این خوشبختی به «پاکنهادی» بازبسته است، و براستی فضیلت‌مند نتوانیم بود مگر آنکه افعال صواب را از آن‌رو که صواب‌اند بجای آوریم.

٤. رید

تامس رید (١٧١٠-٩٦)، فرزند کشیشی اسکاتلندی بود و در آبِردین[٦٦] درس خواند. پس از آنکه چندسال در منطقهٔ روحانی نیو مَخار[٦٧] کشیش بود، به مقامی در دانشکدهٔ کینگ[٦٨] در ابردین برگزیده شد، و به سال ١٧٦٤ *پژوهش دربارهٔ ذهن آدمی بنابر مبادی عقل سلیم*[٦٩] را منتشر کرد. بدین‌سان اگرچه رید یك سال از هیوم بزرگتر بود، نخستین تصنیفش (سوای جستاری در باب کمیت) بسیار دیرتر از *رساله*، و پژوهشهای هیوم درآمد. اندکی از انتشار این‌کار نگذشت که رید به جانشینی آدام اسمیت به استادی فلسفهٔ اخلاقی در گلاسکو برگزیده شد. در ١٧٨٥ کتابی به‌نام *جستارهایی دربارهٔ توانهای عقلی انسان*[٧٠] منتشر کرد و به دنبالش در ١٧٨٨ *جستارهایی دربارهٔ توانهای فعال انسان*[٧١] درآمد. این دو دسته جستار چندین‌بار با هم به‌نام *جستارهایی دربارهٔ توانهای ذهن آدمی*[٧٢] به‌طبع رسیده‌اند.

هیوم پس از آنکه بخشی از دستنوشت پژوهش رید را که دکتر بلر[٧٣] نامی به‌او سپرده بود خواند،

---

٦٤. همان جا. ٦٥. *بازبینی*، ٩.

66. Aberdeen 67. New Machar 68. King's College 69. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* 70. *Essays on the Intellectual Powers of Man* 71. *Essays on the Active Powers of Man* 72. *Essays on the Powers of the Human Mind* 73. Dr. Blair

نامه‌ای به مصنف نوشت که دربردارندهٔ چند نظر انتقادی نابرخورنده بود. رید در ضمن پاسخش می‌گوید: «دستگاه فلسفی شما به‌دیدهٔ من نه همان در همهٔ بخشهایش دارای ضبط و ربط است، بلکه همچنین به‌درستی از مبادی عموماً مقبول نزد فیلسوفان استنتاج شده است: مبادیی که من هرگز در اندیشه‌اش نبودم که در محل شك آورم، تا آنکه نتایجی که از آنها در *رساله دربارهٔ طبیعت آدمی* می‌گیرید مرا به آنها بدگمان کرد.» دعوی رید آن بود که فلسفهٔ هیوم عبارت است از «دستگاهی از شکاکیت که مبنایی برای باورداشتن هیچ‌چیزی جز خلاف آن باقی نمی‌گذارد.»[۷۴] به‌زعم رید، فلسفهٔ هیوم به‌واقع برهان خلف[۷۵] شکاکیت بود. درعین حال نتیجهٔ پرورش هماهنگ دلالتهای تضمنیِ مبادی یا مبداءِ معینی بود که نویسندگانی مانند لاك و بارکلی و حتی دکارت در قول به آنها شریك بودند ولی مانند هیوم در گرفتن نتایج مناسب از مقدمات خویش کارشان دارای همسازی‌وصلابت منطقی‌نبود. ازاین‌رو ضروری‌بود که سرآغاز فراگردِ آن استدلالی بازجسته شود که سرانجام به نقض باورهایی که همهٔ آدمهای دارای عقل سلیم ناگزیر در زندگی عادی بنابر آنها عمل می‌کنند راه برده بود.

رید ریشهٔ تمام گرفتاری را در آنچه «نظریهٔ تصورات» می‌خواند سراغ می‌گیرد. در نخستین جستارش[۷۶]، همچنان که براستی همه‌جای دیگر، رید میان معانی چندگانهٔ کلمهٔ idea [= تصور] تمیز می‌نهد. این کلمه در زبان عامیانه به‌معنای تصور یا دریافت است. مقصود رید فعل تصورکردن یا دریافتن است. «تصوری از چیزی داشتن یعنی تصورکردن آن چیز. تصوری متمایز از چیزی داشتن یعنی تصورکردن آن به‌طور متمایز. هیچ تصوری از آن نداشتن یعنی هیچ تصورش نکردن.... هنگامی که کلمهٔ تصور را به این معنای عامیانه می‌گیرند، هیچ کسی امکان ندارد شك ورزد که او دارای تصوراتی است.»[۷۷] ولی به این کلمه همچنین معنایی «فلسفی» داده می‌شود؛ و در این حال «دلالتش نه بر آن فعل ذهن است که فکر یا تصور می‌خوانیم بلکه بر گونه‌ای موضوع فکر است.»[۷۸] بدین‌سان به‌زعم لاك، تصورات جز موضوعات بی‌واسطهٔ ذهن به‌هنگام اندیشیدن نیستند. «اسقف بارکلی که بر این بنیاد پیش می‌رفت، به‌آسانی مبرهن داشت که جهان مادی وجود ندارد.... ولی اسقف، چنانکه مقام روحانیش را می‌شایست، از وانهادن جهان ارواح تن می‌زد.... آقای هیوم هیچ رغبتی به جهان ارواح نشان نمی‌دهد. او نظریهٔ تصورات را در گسترهٔ تمامش اختیار می‌کند؛ و در نتیجه نشان می‌دهد که در گیتی نه ماده هست نه ذهن؛ هیچ چیز جز انطباعات و

---

۷۴. «اعطانامه» پژوهش.

75. reductio ad absurdum

۷۶. مرجع ارجاعات ما به *جستارهایی دربارهٔ توانهای ذهن آدمی* برحسب نسخهٔ سه جلدی سال ۱۸۱۹، و مرجع ارجاعات ما به پژوهش نیز برحسب نسخهٔ سال ۱۸۱۹ است.

۷۷. *جستارها*، ۱، ۱، ۱۰؛ ۱، ص ۳۸.

۷۸. همان، ص ۳۹.

تصورات نیست.»[۷۹] بواقع، «دستگاه اقای هیوم حتی خودی برایش نمی‌گذارد تا دارایی انطباعات و تصوراتش را ادعا کند.»[۸۰] بنابراین، تصورات که «ابتدا در هیئت سادهٔ صورتها یا بازنماهای ذهنی اشیا به فلسفه راه یافتند»، به‌تدریج جایگزین سازاهایشان شده‌اند و در بنیاد وجود همه‌چیز مگر خودشان رخنه انداخته‌اند.» «پیروزی تصورات» را رساله هیوم به‌کمال رسانید که «تصورات و انطباعات را همچون موجود یگانه در عالم باقی می‌گذارد.»[۸۱]

رید در تاختن به نظریهٔ تصورات، دو شیوهٔ رهیافت به موضوع به‌کار می‌برد که ویژهٔ اوست. یك شیوه عبارت است از توسل‌جستن به عقل سلیم، یعنی به باور و ایقان همگانی مردم عادی. آدم عادی بر آن باور است که آنچه او ادراك می‌کند خود خورشید است و نه تصورات و انطباعات. ولی رید به توسل به باورهای «عامیان» بسنده نمی‌کند. مثلاً برهان می‌آورد که چیزهایی همچون تصورات به معنای «فلسفی» کلمه وجود ندارند؛ آنها اوهام فیلسوفان، یا برخی فیلسوفان‌اند، و فرض‌کردنشان به هیچ‌رو ضرورت ندارد. پس چرا فیلسوفان این وهم را اختراع کردند؟ به‌زعم رید، یك خطای بنیادی عبارت بود از فرض لاك بر اینکه «تصورات بسیط» داده‌های عنصری شناخت‌اند. «دستگاه تصوری»[۸۲] «به ما می‌آموزد که نخستین کنش ذهن دربارهٔ تصوراتش، دریافت[۸۳] بسیط است؛ یعنی، تصور محض یك چیز بدون هیچ باوری درباره‌اش؛ و پس از آنکه دریافتهای بسیط را حاصل کردیم، سازگاریها یا ناسازگاریهای میان آنها را بهمدد مقایسه‌شان با همدیگر ادراك می‌کنیم؛ و این ادراك سازگاری یا ناسازگاری تصورات، تمام چیزی است که باور، حکم یا شناخت می‌نامیم. این در دیدهٔ من سراسر وهم است و هیچ‌گونه شالوده‌ای در طبیعت ندارد.... به جای آنکه بگوییم که باور یا شناخت با بهم‌نهادن و مقایسهٔ دریافتهای بسیط حاصل می‌شود، باید بگوییم که دریافت بسیط به‌یاری انحلال یا تحلیل یك حکم طبیعی و اصلی انجام می‌گیرد.»[۸۴] لاك و هیوم کارشان را با عناصر مفروض شناخت آغازیدند که در مورد لاك تصورات بسیط بود و در مورد هیوم انطباعات، و سپس شناخت را چنین نقش کردند که ذاتاً عبارت است از نتیجهٔ ترکیب این داده‌های عنصری و ادراك سازگاری یا ناسازگاریشان. ولی داده‌های به‌اصطلاح عنصری نتیجهٔ تحلیل‌اند: ما نخست احکام بنیادی و اصلی داریم. «هر کنش حواس، در همان طبعش، سوای دریافتی بسیط متضمن حکم یا اعتقاد است.... هنگامی که درختی را پیش رویم ادراك می‌کنم، قوهٔ بیناییم نه همان تصور یا دریافت بسیط درخت بلکه اعتقاد به وجودش، شکلش، فاصله‌اش، و اندازه‌اش را به من می‌دهد؛ و این حکم یا باور از مقایسهٔ تصورات حاصل نمی‌آید، در همان طبع ادراك مندرج است.»[۸۵]

---

۷۹. جستارها، ۲، ۱۲؛ ۱، ص ۷-۲۶٦. ۸۰. همان، ص ۲٦۷. ۸۱. پژوهش، ۲، ٦، ص ۱-٦۰.
82. ideal system 83. apprehension
۸٤. پژوهش، ۲، ٤، ص ۳-۵۲. ۸۵. پژوهش، ۷، ٤، ص ۳۹٤.

پس این «احکام اصلی و طبیعی بخشی از لوازمی هستند که طبیعت به فهم آدمی داده است. آنها همان‌اندازه که تصورات یا دریافتهای بسیط‌مایند، الهام‌خدای تعالی‌اند... بخشی از سرشت‌مایند، و همهٔ کشفیات عقلمان بر آنها بنیان گرفته‌اند. آنها آنچه را که *عقل سلیم* بشر نامیده می‌شود برمی‌سازند؛ و آنچه آشکارا نقیض هر کدام از این مبادی نخستین است، همان است که *محال* می‌خوانیم.»[86] اگر فیلسوفان قائل‌اند که تصورات موضوعات بی‌واسطهٔ فکرند، بفرجام از این استنتاج چاره ندارند که تصورات یگانه موضوعات ذهن‌اند. لاك این نتیجه را نگرفت. او کلمهٔ «تصور» را به چندین معنی به‌کار برد، و در مصنفات او عناصر مختلف، و براستی ناهمساز، هست. ولی هیوم در نهایت نتایج منطقی را از مقدمات لاك (که می‌توان به دکارت ارجاع داد) گرفت. و در این کار ناچار است که مبادی عقل سلیم، یعنی احکام اصلی و طبیعی بشر را انکار کند. بنابراین، نتایجش محال بود: راه علاج آن است که مبادی عقل سلیم یا احکام اصلی بشر را بازشناسیم و اذعان آوریم که «نظریهٔ تصورات» وهمی بی‌فایده و زیانکار است.

رید از احکام طبیعی و مبادی عقل سلیم، مبادی خودپیدا را مراد می‌گیرد. «ما به عقل دو وظیفه یا دو کار اِسناد می‌کنیم. اولی حکم دربارهٔ چیزهای خودپیداست؛ دومی گرفتن نتایج ناخودپیدا از نتایج خودپیدا. نخستین اینها عرصه، و یگانه عرصهٔ عقل سلیم است.»[87] اسم «عقل سلیم» برازنده است زیرا «در بیشترین‌بخش آدمیان، مرتبهٔ دیگری از عقل پیدا نمی‌شود.»[88] توانایی استنتاج نتایج از مبادی خودپیدا به شیوه‌ای بسامان و دستگاه‌مند، در همه‌کس یافته نمی‌شود، هرچند کسان بسیاری می‌توانند این کار را بیاموزند. ولی توانایی دیدن حقایق خودپیدا در همهٔ موجوداتی یافته می‌شود که گرفتن نام عاقل را می‌شایند. و این «جز دهش خداوند نیست»:[89] اگر کسی دارایش نباشد تحصیل‌کردنی نیست.

عقل سلیم در این معنای خاص لفظ، چه نسبتی دارد با عقل سلیم در معنای «عامیانهٔ» لفظ؟ پاسخ رید آن است که «همان درجه از فهم که انسانی را توانایی می‌بخشد تا در راهبرد زندگی با حزم متعارف[90] عمل کند، توانایش می‌گرداند تا در اموری که خودپیدایند و او انهـا را متمایز درمی‌یابد، راست و دروغ را کشف کند.»[91]

بنابراین به‌زعم رید، «مبادی متعارفی هستند که بنیاد تمام استدلال و تمام علم‌اند. چنین مبادی متعارف بندرت پذیرای برهان مستقیم‌اند و نیازی نیز به آن ندارند. نیازی نیست که آنها را به آدمیان

---

۸۶. همان، ص ۵-۳۹٤. ۸۷. *جستارها*، ٦، ۲؛ ۲، ص ٤-۲۳۳. ۸۸. همان، ص ۲۳٤. ۸۹. همان، ص ۲۳٤. ۹۰. باید توجه داشت که اصطلاح «عقل سلیم» که در متن فارسی گذاشته شده، معادل اصطلاح انگلیسی common sense است که به‌طور لفظی به‌معنای عقل یا شعور متعارف است. صفت «متعارف» (common) که رید در جای‌جای گفتار خود به‌کار می‌برد، به‌نحوی با کلمهٔ اول در اصطلاح common sense پیوسته است.ـم. ۹۱. همان، ص ۲۲۳.

آموخت؛ زیرا چنان‌اند که همهٔ آدمیان دارای فهم متعارف می‌دانندشان؛ یا دست‌کم چنان‌اند که همینکه پیشنهاده و فهم شوند، آدمیان یکباره تصدیقشان می‌کنند.»[۹۲] ولی این مبادی کدام‌اند؟ رید میان حقایق ضروری که ضدشان ممتنع است و حقایق محتمل که ضدشان ممکن است، فرق می‌گذارد. هر رده دربردارندهٔ «مبادی نخستین» است. میان مبادی نخستین متعلق به ردهٔ اول، چنین هستند بدیهیات[۹۳] منطقی (مثلاً هر گزاره‌ای یا راست است یا دروغ)، بدیهیات ریاضی، و مبادی نخستین اخلاق و مابعدالطبیعه. یکی از مثالهایی که رید برای مبادی نخستین اخلاقی می‌آورد آن است که «هیچ انسانی را نباید از برای کاری که توانایی جلوگیریش را نداشت نکوهید.»[۹۴] این بدیهیات اخلاقی «بداهتشان به‌دیدهٔ من کمتر از بدیهیات ریاضی نیست.»[۹۵] رید زیر عنوان مبادی نخستین مابعدالطبیعی، سه مبدأ را به‌لحاظ می‌گیرد، «زیرا آقای هیوم آنها را محل سؤال آورده است.»[۹۶] مبداءِ اول آن است که «کیفیاتی که به حواسمان ادراك می‌کنیم باید شناسنده‌ای داشته باشند که بدن می‌نامیم، و اندیشه‌هایی که بر آنها آگاهیم باید شناسنده‌ای داشته باشند که ذهن می‌نامیم.»[۹۷] راستی این مبدأ را همهٔ آدمیان عادی تصدیق دارند و این تصدیق در زبان متداول بیان شده است. دومین مبداءِ مابعدالطبیعی آن است که «هرچه آغاز به هستی می‌گذارد باید علتی داشته باشد که آن‌را فراآورد.»[۹۸] و مبداءِ سوم آن است که «تدبیر و عقل موجود در علت را می‌توان از قراین و علایم آن در معلول استنباط کرد.»[۹۹]

میان مبادی نخستین حقایق محتمل، می‌یابیم «که آن چیزهایی که من متمایز به‌یاد می‌آورم بواقع رخ دادند؛»[۱۰۰] «که آن چیزهایی که ما به میانجی حواسمان متمایز ادراك می‌کنیم بواقع موجودند، و همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم؛»[۱۰۱] «که قوای طبیعیی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبنده نیستند؛»[۱۰۲] و «که در پدیده‌های طبیعت آنچه بناست در آینده باشد، احتمالاً مانندهٔ چیزی خواهد بود که در اوضاع و احوال همسان بوده است.»[۱۰۳] اینکه ما درجه‌ای از اختیار بر افعالمان و بر عزمهای اراده‌مان داریم، و اینکه در همنوعانمان که با ایشان مراوده داریم جان و عقل هست، همچنین در زمرهٔ مبادی نخستینی هستند که رید نام می‌برد.

به‌گمانم پیداست که این مبادی نخستین بر گونه‌های مختلف‌اند. رید میان بدیهیات منطقی از این گزاره نام می‌برد که آنچه بحق بتوان دربارهٔ یك جنس[۱۰۴] تصدیق کرد بحق می‌توان دربارهٔ

۹۲. *جستارها*، ۱، ۲؛ ۱، ص ۵۷.

93. axioms.

۹٤. *جستارها*، ۸، ۳، ۵؛ ۲، ص ۳۳۸. ۹۵. همان‌جا. ۹۶. *جستارها*، ۸، ۳، ۶؛ ۲، ص ۳۳۹.

۹۷. همان‌جا. ۹۸. همان، ص ۳٤۲. ۹۹. همان، ص ۳۵۲. ۱۰۰. *جستارها*، ۶، ۵، ۳؛ ۲، ص ۳۰٤.

۱۰۱. *جستارها*، ۶، ۵، ۵؛ ۲، ص ۳۰۸. ۱۰۲. *جستارها*، ۶، ۵، ۷؛ ۲، ص ۳۱٤. ۱۰۳. *جستارها*، ۶، ۵، ۱۲؛ ۲، ص ۳۲۸.

104. genus

نوع[105] تصدیق کرد. اینجا ما گزاره‌ای تحلیلی داریم. تنها باید معانی الفاظ «جنس» و «نوع» را بیاموزیم تا پی ببریم که گزاره، صادق است. ولی آیا می‌توان همین سخن را دربارهٔ اعتبار حافظه یا وجود جهان بیرونی گفت؟ احتمال چندانی نمی‌رود که رید بر این اندیشه بوده است؛ زیرا او چنین گزاره‌هایی را در ردهٔ مبادی نخستینِ حقایق محتمل می‌آورد. پس آنها به‌کدام معنی خودپیدایند؟ آشکارا مراد رید دست‌کم آن است که گرایشی طبیعی به باورداشتنشان هست. هنگام سخن‌گفتن از این گزاره که چیزهایی که ما به حواس ادراك می‌کنیم بواقع وجود دارند و همانهایی هستند که ادراك می‌کنیم، چنین اظهارنظر می‌کند: «این واقعیت بدیهی‌تر از آن است که محتاج به برهان باشد که همهٔ آدمیان دیرگاهی قبل از آنکه به‌توسط پیش‌داوریهای آموزش یا فلسفه پذیرای تعصب شوند، بنا به طبع گرایش دارند که به‌گواهی واضح حواسشان باور مضمر آورند.»[106] باز، هنگام بحث در مبداءِ راجع به همگونگی[107]، یا همگونگی محتمل، طبیعت، می‌گوید که چنان همگونگی نمی‌تواند صرفاً نتیجهٔ تجربه باشد، هرچند مؤید به تجربه است. زیرا «مبدأ برای ما ضروری است پیش از آنکه بتوانیم به استدلال کشفش کنیم، و لذا بخشی از سرشت ما می‌گردد و آثار و معلولهایش را پیش از کاربرد عقل فرامی‌آورد.»[108] به سخن دیگر، ما گرایشی طبیعی داریم به اینکه چشم بداریم سیر طبیعی احتمالاً همگونه[109] از کار درخواهد آمد.

گزاره‌هایی که آشکارا همان‌گویانه[110] هستند مشکلی پیش نمی‌آورند. بر فرض معانی الفاظ، نمی‌توان بدون ایجاب محال انکارشان کرد. و هرچند وجود گزاره‌های ضروریِ اخباری محل مناقشه است، رید کاملاً محق به این رأی است که همچو گزاره‌هایی وجود دارند. مرادم آن است نکتهٔ مورد نزاع بین رید و هیوم در این باب را می‌توان بروشنی بیان کرد. ولی نکته به هیچ‌رو چندان روشن نیست آنگاه که به باور طبیعی به آنچه رید مبادی نخستینِ حقایق محتمل می‌نامد می‌رسیم؛ و همچنین رید آن‌را روشن نگردانده است. هیوم هرگز منکر وجود باورهای طبیعی نبود؛ و نیك آگاه بود که این باورهای طبیعی سازندهٔ شالوده یا چهارچوبی برای زندگانی عملی‌اند. البته او گاهی قائل به تقریرهای هستی‌شناختی است، چون هنگامی که می‌گوید مردم چیزی نیستند مگر دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از ادراکهای مختلف؛ ولی به‌طور کلی او خواهان انکار یك گزارهٔ معین نیست، بلکه می‌خواهد که مبانی ما را برای تقریر آن گزاره بازجوید. مثلاً هیوم نمی‌گوید که جهان بیرونی وجود ندارد، یا که سیر طبیعت چنان یکسره نابیوسان خواهد بود که نمی‌توانیم به‌هیچ‌گونه همگونگی اتکا

---

105. species

۱۰۶. *جستارها*، ٦، ٥، ٥: ٢، ص ۳۰۸.

107. uniformity

۱۰۸. *جستارها*، ٦، ٥، ۱۲: ٢، ص ۳۲۹.

109. uniform 110. tautological

کنیم: او به‌بررسی‌مبانی‌عقلاً حمل‌پذیر برای باورهایی که در داشتنشان با دیگر مردم شرکت‌دارد دلمشغول است. از این‌رو، تا جایی که رید به باور طبیعی، به گرایشهای طبیعی و به تصدیق متعارف بشر توسل می‌جوید، سخنانش ربط چندانی به ردّ بر هیوم ندارند. رید البته تصدیق می‌کند که هیوم از باورهای طبیعی سخن می‌گوید؛ ولی بر این می‌گراید که هیوم را منکر چیزی فرانماید که او در واقع انکارش نمی‌کند. اگر رید گفته بود که انچه او مبادی نخستین می‌نامد پذیرای برهان است، نکتهٔ مورد نزاع با هیوم به‌قدر کافی واضح بود. مثلاً، آیا می‌توان اعتبار حافظه را اثبات کرد یا نه؟ ولی رید بر آن نبود که مبادی نخستینش پذیرای برهان‌اند. هنگام سخن‌گفتن از اعتبار (علی‌الاصول) حافظه می‌گوید که این مبدأ دارای یکی از یقینی‌ترین نشانه‌های یك مبداءِ نخستین است، یعنی هیچ‌کس سر اثباتش را نداشته است، هرچند هیچ آدم عاقلی آن را در معرض شك نمی‌اورد. اما هیوم بخوبی آگاه بود که مردم بطبع بر این باور می‌گرایند که حافظه علی‌الاصول اعتمادکردنی است. رید به پذیرش گواهی در دادگاه‌های حقوقی ارجاع می‌کند و می‌گوید: «آنچه در دادگاه محال است (که هیچ اعتنایی به گواهی نموده نشود) در کرسی فیلسوف چنین است.»[111] ولی هیوم البته هرگز این اندیشه از دلش نگذشت که گواهی دربارهٔ واقعیات به‌یاد آورده هرگز نباید پذیرفته شود، و هیچ‌کس نباید به حافظه‌اش اطمینان کند. براستی رید سپس تصدیق می‌کند که «تا جایی که من به‌یاد دارم آقای هیوم گواهی حافظه را مستقیماً محل سؤال ننهاده است،»[112] هرچند بی‌درنگ می‌افزاید که هیوم مقدماتی چیده است که بدان حجیت حافظه برمی‌افتد، و به‌عهدهٔ خواننده‌اش وامی‌گذارد تا نتیجهٔ منطقی را بگیرد. ولی فرضی خطاست که هیوم می‌خواست، حتی به تضمن، آن درجه از اطمینان به حافظه را که عقل سلیم هوشیار به آن می‌دهد نابود کند. او به‌همین اندازه قصد نداشت که وجود نسبتهای عِلّی را انکار کند و بگوید که در عمل هیچ اطمینانی نباید به قوانین عِلّی داشت. پس به‌طور کلی می‌توان گفت که انتقاد رید از هیوم گاهی به‌سبب بدفهمیش از مقصود هیوم سست می‌گردد.

البته عرضهٔ منصفانه‌ای از دیدگاه رید نیست اگر او را چنان نقش کنیم که انگاری صرفاً به ایقان یا رأی غیرفیلسوفان توسل می‌جوید و آن‌را دلیل بر صدق مبادی نخستینش می‌گیرد. کار او آن است که اجماع را، هنگامی که به ناتوانی در شك‌آوردن ــ الاّ شاید در کرسی فیلسوف شکاك ــ بپیوند، قرینه‌ای می‌داند بر اینکه گزارهٔ معینی عبارت از یك مبداءِ نخستین است. مبادی نخستین را نمی‌توان مبرهن داشت؛ وگرنه مبادی نخستین نمی‌بودند. آنها به شهود شناخته‌اند. ولی چنانکه به‌دیدهٔ من می‌نماید، رید دربارهٔ راه یا راه‌هایی که بدان به‌شناخت انواع گوناگون مبادی نخستین می‌رسیم، تبیین چندان روشن و همسازی به‌دست نمی‌دهد. براستی در برخی موارد البته نظرش را

---

۱۱۱. *جستارها*، ٦، ٥، ٣، ص ٣٠٥.   ۱۱۲. همان‌جا.

تبیین می‌کند. مثلاً، «گواهی بدیهیات ریاضی تا وقتی آدمیان به‌درجهٔ معینی از بالیدگی فهم نرسند دریافته نمی‌شود. یك پسربچه باید مفاهیم کلی *کیفیت*، *بیشتر* و *کمتر* و *برابر*، *حاصل‌جمع* و *اختلاف* را حاصل کرده باشد؛ و باید به حکم‌دادن دربارهٔ این نسبتها در امور زندگی متعارف خو گرفته باشد تا سپس بتواند بداهت این بدیهیهٔ[113] ریاضی را ادراك کند که هرگاه کمیات برابر به کمیات برابر افزوده شوند، حاصل‌جمع‌های برابر می‌سازند. به‌همان‌سان، داوری اخلاقی یا وجدانمان از بذر نامدرَکی که آفریدگارمان کاشته است می‌روید و می‌بالد.»[114] اینجا تبیینی روشن و صریح داریم که موافق عقل است. آدمی در سیر تجربه بر مفاهیم معینی دست می‌یابد یا معنای الفاظ معینی را یاد می‌گیرد، و سپس می‌تواند راستی خودپیدای گزاره‌های معینی را که حاوی یا مستلزم آن الفاظاند دریابد. اگر بگویند که مبادی به سرشت طبیعت آدمی تعلق دارند، این سخن یعنی ما توانی طبیعی برای دریافت راستی بدیهی این مبادی داریم؛ نه آنکه چنین مبادی مقدم بر تجربه شناخته می‌شوند. ولی هنگام بحث دربارهٔ این گزاره که کیفیات محسوس مدرَك و افکاری که بر آنها آگاهیم باید شناسندگانی داشته باشند که همان بدن و ذهن‌اند، رید از «مبادی باور به طبیعت آدمی» سخن می‌گوید «که از آنها تبیینی جز این نمی‌توانیم بدهیم که بضرورت از سرشت قوای ما نتیجه می‌شوند.»[115] و این مبدأ، مانند بدیهیات ریاضی، در ردهٔ مبادی نخستینِ حقایق ضروری می‌آید. و هنگامی که به مبادی نخستینِ حقایق محتمل رومی‌آوریم، می‌بینیم که رید به‌لحاظ مبداءِ همگونگی طبیعت می‌گوید که «آن بخشی از سرشت ماست و معلولهایش را پیش از به‌کار افتادن عقل فرامی‌آورد.»[116] مبدأ، مقدم بر تجربه است «زیرا هرگونه تجربه براین باور بنیاد دارد که آینده مانند گذشته خواهد بود.»[117] طبیعتمان ما را به این چشمداشت متعین می‌سازد که آینده مانند گذشته خواهد بود. گونه‌ای چشمداشت طبیعیِ مقاومت‌ناپذیر هست.

شاید این شیوه‌های سخن را بتوان با هم سازگار گرداند. رید هنگام بحث در این مبدأ که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبنده نیستند، می‌گوید: «ما ناچاریم که به توانهای تعقل و حکم‌کردن خویش اعتماد کنیم،» و شك‌آوردن در این‌باب امکان ندارد «زیرا نقض سرشت ماست.»[118] او همچنین قائل است که «هیچ‌کس هرگز به این مبدأ نمی‌اندیشد. مگر هنگامی که مبانی شکاکیت را به‌لحاظ می‌گیرد؛ با این‌همه، آن مبدأ همواره بر آرائش فرمان می‌راند.»[119] بنابراین، رید گویا نخست می‌گوید که گرایشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به اطمینان‌کردن به توانهای عقلیمان هست، و دوم آنکه این گزاره از آغاز صریحاً صادق شمرده نمی‌شود. و امکان دارد که او

---

113. axiom

۱۱۴. *جستارها*، ۵، ۱؛ ۳، ص ۴۵۱.
۱۱۵. *جستارها*، ۶، ۶؛ ۲، ص ۳۴۱.
۱۱۶. *جستارها*، ۶، ۵، ۱۲؛ ۲، ص ۳۲۹.
۱۱۷. همان‌جا.
۱۱۸. *جستارها*، ۶، ۵، ۷؛ ۲، ص ۳۱۶.
۱۱۹. همان، ص ۳۱۷.

گزاره‌های مشابهی بدهد نه فقط دربارهٔ مبداءِ همگونگی طبیعت بلکه همچنین دربارهٔ مبداءِ علیت، که آن‌را مبدائی مابعدالطبیعی و ضروری می‌انگارد. اما به گمانم او براین می‌گراید که خوانندگانش را با این فکر بازگذارد که مبادیی چون اعتبار حافظه و وجود جهان بیرونی خودپیدایند بدین‌معنی که ما انگیزشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به باورداشتنشان داریم، در حالیکه مثلاً بدیهیات ریاضی خودپیدایند بدان‌معنی که همینکه ما معانی الفاظ معینی را داشته باشیم، نسبتهای ضروری را میانشان درمی‌یابیم. پس به‌گمان من رید به وجود شمارهٔ بسیاری از مبادی نخستین گونه‌گون قائل است بی‌آنکه تبیین بی‌ایهامی از معنی یا معانی دقیقی به‌دست دهد که بدان، چنان مبادی عبارت‌اند از مبادی نخستین خودپیدا، و بخشی از سرشت طبیعت ما را تشکیل می‌دهند. شاید امکان‌پذیر باشد که شیوه‌های گوناگون سخنش را به‌هم سازش داد و توضیحی فراهم آورد که همهٔ مبادی نخستین او را فرا بگیرد؛ ولی فکر نمی‌کنم که رید این توضیح را فراهم آورد. و اگر می‌خواست که توضیحات مختلفی از دسته‌های مختلف مبادی مختلف بدهد، امکان داشت که نکته را روشنتر از آنچه در واقع ساخت، بسازد.

رید گاهی بر آن می‌گراید که با توسل به‌ذوق عوام برای خود وجاهتی کسب کند، این‌گونه که بعضی فیلسوفان (مثلاً بارکلی) را تقریباً مسخره می‌کند و اعلام می‌دارد که طرف «عوام» را می‌گیرد. اما فلسفهٔ او در باب عقل سلیم به‌هیچ‌رو پذیرش صرف آرای جماعت مردم و طرد فلسفهٔ فرهنگستانی نیست. به‌نظر او فلسفه باید بنیادیافته بر تجربهٔ متعارف باشد و اگر به نتایج خارق اجماع برسد که نقیض تجربهٔ متعارف‌اند و با باورهایی در معارضه می‌آیند که همگان، حتی فیلسوفان شکاك، به‌اقتضای ضرورت زندگیشان را در عمل بر پایهٔ آنها می‌گذارند، باید عیبی در کارش باشد. و چنین نظری دربارهٔ فلسفه کاملاً معتبر است، و غلطهای تاریخی‌رید و نادرست‌نمایی‌هایش از دیدگاه‌های دیگران آن‌را از اعتبار نمی‌اندازد.

باید افزود که رید همواره و بی‌خلاف هواداری از عقل سلیم نمی‌نمود، چنانچه از عقل سلیم باورِ برآمده از صرافت طبع[120] آدم متعارف را مراد می‌گیریم. بمثل در باب رنگ، نخست می‌گوید که «همهٔ کسانی که فلسفهٔ نوین را نیاموخته‌اند تلقیشان از رنگ چنان احساس ذهن نیست که هرگاه به ادراك درنیاید وجود نتواند داشت، بلکه کیفیت یا وجهی از اجسام را می‌خواهند که خواه دیده شود خواه نه، بر یك حال می‌ماند.»[121] او سپس به نهادن تمیز میان «نمود رنگ» و خود رنگ همچون کیفیتی از جسم می‌پردازد. دومی علت اولی است، و در نفس خود ناشناخته است. ولی نمود مثلاً رنگ بنفش و علتش چنان در متخیله به‌هم سخت پیوسته‌اند که «امکان دارد به‌جای یکدیگر مشتبه

---

120. spontaneous belief

۱۲۱. پژوهش، ٦، ٤، ص ۱۵۳.

گرفته شوند، اگرچه این دو در واقع چنان مختلف و بی‌شباهت‌اند که یکی تصوری در ذهن است و دیگری کیفیتی از جسم. پس نتیجه می‌گیرم که رنگ... توان یا قوهٔ معینی در اجسام است که در آفتاب نمودی را بر چشم می‌نمایاند....»[122] براستی رید در این گفته درنگ نمی‌ورزد که «هیچ‌کدام از احساسات حسی ما همانند هیچ‌کدام از کیفیات اجسام نیست.»[123] شاید قدری شگفت‌آور باشد که همچو سخنانی را از دهن هوادار «عامیان» بشنویم. اما حقیقت البته آن است که هرچند رید قائل بود که در «کشمکش نابرابر عقل سلیم و فلسفه، فلسفه همواره بی‌آبرو و بازنده بیرون می‌آید،»[124] او به هیچ‌رو کارش را به تکرار آرای مردم بی‌خبر از هرچه فلسفه و علم منحصر نکرد.

۵. کمبل

جرج کَمبِل[125] (۱۷۱۹-۹۶) در زمرهٔ دوستان رید بود. او در ۱۷۵۹ مدیر دانشکدهٔ مارشال[126] در ابردین، و در ۱۷۷۱ استاد الهیات در این دانشکده گردید. کمبل در *فلسفهٔ خطابه*[127] خود، زیر عنوان کلی گزاره‌هایی که صدقشان به‌شهود دانسته می‌شود، بدیهیات ریاضی، حقایق آگاهی[128] و مبادی نخستین عقل سلیم را می‌گنجاند. او خاطرنشان می‌سازد که برخی بدیهیات ریاضی صرفاً معانی الفاظ را نشان می‌دهند، هرچند که به‌زعم او این حال دربارهٔ همهٔ مبادی ریاضی راست درنمی‌آید. حقایق آگاهی مثلاً دربردارندهٔ اطمینان از وجود خودمان است. و اما آنچه مبادی عقل سلیم دربردارند عبارت‌اند از مبداءِ علیت، مبداءِ همگونگی طبیعت، وجود جسم، و اعتبار حافظه هنگامی که «روشن» است. بدین‌سان معنایی که او به عقل سلیم داد تنگتر از معنایی است که رید به‌آن می‌دهد.

٦. بیتی

بنامتر از کمبل، یکی جیمز آزوالد[129] (در گذشته به‌سال ۱۷۹۳) است که *توسل به عقل سلیم به سود دین*[130] را نوشت و دیگری جیمز بیتی[131] (۱۷۳۵-۱۸۰۳). بیتی در ۱۷٦۰ به استادی فلسفهٔ اخلاقی و منطق در دانشکدهٔ مارشال در ابردین برگزیده شد؛ و در ۱۷۷۰ *جستار دربارهٔ حقیقت*[132] را منتشر کرد. او در این جستار نه همان به انتقاد از آرای هیوم پرداخت بلکه همچنین در بندهایی از آن به سخن‌پردازی و دشنام‌گویی روی آورد که بی‌گمان مبین غیض صادقانه‌اش بود ولی در تصنیف

۱۲۲. همان، ص ۷-۱۵٦.　۱۲۳. پژوهش، ٦، ٦، ص ۱٦۳.　۱۲٤. پژوهش، ۱، ٤، ص ۳۲.

125. George Campbell　126. Marischal College　127. *Philosophy of Rhetoric*
128. consciousness　129. James Oswald　130. *An Appeal to Common Sense in behalf of Religion*　131. James Beattie　132. *Essay on Truth*

فلسفی بیجا می‌نماید. هیوم به خشم آمد؛ و برخی از نظرهایش را گزارش کرده‌اند. در باب *جستار دربارهٔ حقیقت* گفت: «حقیقت؟ عجب! حقیقتی در آن نیست؛ تمامش دروغ بزرگ نفرت‌انگیزی است.» و دربارهٔ مصنفش گفت: «بیتی، این مردك ابله و متعصب.» ولی کتاب از اقبال زیادی برخورد. شاه جرج سوم خوشش آمد و به نویسنده‌اش وظیفهٔ سالانه پاداش داد. دانشگاه آکسفرد دکترای حقوق مدنی به بیتی اعطا کرد.

بیتی در نخستین بخش *جستار دربارهٔ حقیقت* به کاوش در معیار حقیقت می‌پردازد. او میان عقل سلیم، که حقیقت خودپیدا را ادراك می‌کند، و عقل (تعقل یا استدلال) تمیز می‌گذارد. مبادی نخستینِ حقیقت، که شمارهٔ زیادی از آنها هست، «به بداهت خودشان بازبسته‌اند و به‌طور شهودی به ادراك فهم درمی‌آیند.»[۱۳۳] ولی چگونه باید مبادی نخستین عقل سلیم را از پیش‌داوریهای صرف بازشناخت؟ به این سؤال در بخش دوم پرداخته می‌شود. تأمل در ریاضیات نشان می‌دهد که ملاك حقیقت آن مبدائی است که باورمان را بنابر بداهت ذاتی خودش ناگزیر می‌کند.[۱۳۴] در فلسفهٔ طبیعی، این مبدأ عبارت است از «حس نیك‌آگاه»[۱۳۵]. حس کی نیك آگاه است؟ نخست آنکه من باید به دلخواه خودم متمایل باشم که بی‌درنگ به آن اعتماد کنم. دوم آنکه احساسات گرفته‌شده باید «در اوضاع و احوال همسان به‌طور همگونه همسان باشند.»[۱۳۶] سوم آنکه باید از خودم بپرسم «که عمل‌کردن بنابر فرض اینکه قوهٔ موردگفتگو نیك آگاه است آیا هیچ به آسیب و ناراحتی من منجر شده است.»[۱۳۷] چهارم آنکه احساسات منتقل‌شده باید با یکدیگر و با ادراکات قوای دیگرم سازگار درآیند. پنجم آنکه احساساتم باید با احساسات آدمیان دیگر بسازند. سومین بخش *جستار* آشکارا به جواب ایرادهایی بر نظریه‌های بیتی اختصاص یافته است. اما بیتی فرصت را غنیمت می‌شمرد تا آرائش را دربارهٔ عدهٔ زیادی از فیلسوفان اظهار کند، و در بیشتر موارد این رأی بسیار نامساعد است. به ارسطو احترامی نمایان می‌گزارد؛ و رید بطبع از حمله‌اش مصون است. ولی مدرسیان را به‌صورت ستیزه‌گران لفظیِ صرف نقش می‌کند، و اکثر دستگاه‌های فلسفی نوین را رهنمون به دستگاه‌های شکاکانه یا نمونه‌هایی از آن دستگاه‌ها جلوه می‌دهد، یعنی «همان فراورده‌های غیرطبیعی، تراوشهای پلید یك قلب سخت.»[۱۳۸] بیتی به القای این فکر می‌گراید که او به فلسفه، مگر به منزلهٔ وسیله‌ای برای تاختن به فلسفه‌ها و فیلسوفان، رغبت چندانی ندارد.

---

۱۳۳. *جستار*، ۱، ۲، ۹، ص ۹۳؛ نسخهٔ سال ۱۸۲۰.
۱۳۴. *جستار*، ۲، ۱، ۱؛ ص ۱۱۷.
135. well-informed sense
۱۳۶. *جستار*، ۲، ۱، ۲، ص ۱۴۰.
۱۳۷. همان، ص ۱۴۱.
۱۳۸. *جستار*، ۳، ۳، ص ۳۸۵.

۷. استوارت

ارزشمندتر از بیتی، دُوگَلد استوارت[139] (۱۸۲۸-۱۷۵۳) بود. او پس از درس‌خواندن در دانشگاه ادنبورگ به تعلیم ریاضیات در آنجا پرداخت، و در ۱۷۷۸ در غیاب استاد آدام فِرْگُوسِن[140]، تدریس فلسفهٔ اخلاقی را به‌عهده گرفت. هنگامی که فرگوسن در ۱۷۸۵ از کرسیش کناره گرفت، استوارت به جانشینش گماشته شد. در ۱۷۹۲ او نخستین مجلد *عناصر فلسفهٔ ذهن آدمی*[141] را منتشر کرد که مجلدهای دوم و سومش به‌ترتیب تا سالهای ۱۸۱٤ و ۱۸۲۷ درنیامد. *رئوس فلسفهٔ اخلاقی*[142] در ۱۷۹۳، و *جستارهای فلسفی*[143] در ۱۸۱۰ انتشار یافت. در سالهای ۱۸۱۵ و ۱۸۲۱ دو بخش از *رساله دربارهٔ نمودن پیشرفت فلسفهٔ مابعدالطبیعی، اخلاقی و سیاسی از زمان احیای ادب در اروپا*[144] درآمد که برای متمم *دایرة‌المعارف بریتانیکا* نوشته بود. سرانجام، *فلسفهٔ توانهای فعال و اخلاقی*[145] چند هفته پیش از مرگش در ۱۸۲۸ منتشر شد. استوارت مُدرّسی شیواسخن و پرنفوذ بود و شاگردان را حتی از خارج به‌سوی محضر درسش می‌کشید. و پس از مرگش بنایی به یادبودش در ادنبورگ برپا داشتند. او متفکری بویژه اصیل نبود؛ ولی فرهنگی گسترده داشت و از موهبت قدرت بیان برخوردار بود.

استوارت در مدخل *رئوس فلسفهٔ اخلاقی* می‌گوید که «شناخت ما از قوانین طبیعت سراسر نتیجهٔ مشاهده و تجربه است؛ زیرا هیچ موردی نیست که در آن چنان رابطه‌ای ضروری میان دو رویداد پیاپی ادراك کنیم که ما را بر استنباط یکی از دیگری به‌یاری استدلال پیشینی توانا گرداند. ما از روی تجربه پی می‌بریم که پاره‌ای رویدادها همواره به‌هم پیوسته‌اند، چندان‌که هرگاه یکی را می‌بینیم دیگری را چشم می‌داریم، ولی شناخت ما در همچو موارد فراتر از امر واقع نمی‌رود.»[146]

---

139. Dugald Stewart

۱٤۰. Adam Ferguson (۱۸۱٦-۱۷۲۳). آدام فرگوسن نویسندهٔ مصنفات زیر است:

جستار دربارهٔ تاریخ جامعهٔ مدنی (۱۷٦۷) (*Essay on the History of Civil Society*)

اصول فلسفهٔ اخلاقی (۱۷٦۹) (*Institutes of Moral Philosophy*)

تاریخ ترقی و خاتمهٔ جمهوری روم (۱۷۸۳)

(*History of the Progress and Termination of the Roman Republic*)

مبادی علم اخلاقی و سیاسی (۱۷۸۳)(*Principls of Moral and Political Science*)

هیوم ارج بسیار بر فرگوسن می‌نهاد و در وصیت‌نامه‌اش میراثی برای او گذاشت.

141. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*

142. *Outlines of Moral Philosophy*

143. *Philosophical Essays*

144. *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*

145. *Philosophy of the Active and Moral Powers*

۱٤٦. *رئوس*، «مدخل»، ۱، ۳؛ ۲، ص ٦. مرجع ارجاعات ما برحسب صفحه عبارت است از *مجموع مصنفات* (*Collected Works*) استوارت، ویراستهٔ سر ویلیام همیلتن (Sir William Hamilton)، ۸-۱۸۵٤.

باید مشاهده و تجربهٔ تحت‌نظارت‌درآمده را به‌کار گیریم تا به‌طور استقرائی به‌قوانین کلی برسیم که از آنها می‌توانیم به‌طور قیاسی یا استنتاجی («ترکیبی») به معلولها استدلال کنیم.

این دیدگاه بسا که با دید رید بسیار ناهماهنگ بنماید. ولی هرچند رید قائل بود که راستی این گزاره که هرچیز که آغاز به هستی می‌گذارد علتی دارد به شهود شناخته است، قائل نبود که تجربه می‌تواند ما را دربارهٔ روابط ضروری جزئی در طبیعت بیاگاهاند. «مبادی کلی مبتنی بر تجربه، فقط درجه‌ای از احتمالِ متناسب با گسترهٔ تجربهٔ ما دارند، و همیشه باید چنان فهم شوند که جا برای استثناهابگذارند چنانچه تجربهٔ آینده همچو استثناهایی را کشف کند.»[147] به‌زعم رید، می‌توان وجود خدا را به منزلهٔ علت چیزهای محتمل و متغیر با یقین مطلق استنباط کرد. ولی سوای این حقیقت، سوای مبادی نخستینِ خودپیدا و سوای آنچه می‌توان بدقت از اینها استنتاج کرد، برایمان تجربه و احتمال بازمی‌مانند. او قانون گرانش را نمونهٔ یك قانون محتمل می‌آورد، بدان‌معنی که استثناها علی‌الاصول ممکن‌اند. از این‌رو، نظر استوارت دربارهٔ فلسفهٔ طبیعی چندان با نگرشِ رید بیگانه نیست که در نگاه نخست می‌نماید.

استوارت یادآور می‌شود که «اصلاح»ی که طی دوقرن گذشته در فیزیك رخ داده است، به‌همان اندازه به شاخه‌های دیگر شناخت، بویژه به شناخت ذهن، گسترش نیافته است. «از آنجا که تمام شناخت ما از جهان مادی بفرجام بر پایهٔ اموری واقع استوار است که به مشاهده مسلم گردیده‌اند، به‌همان‌سان تمام شناخت ما از ذهن آدمی بفرجام بر اموری واقع متکی است که آگاهی خودمان بر درستیشان گواهی می‌دهد. بررسی هوشیارانهٔ چنان امور واقع سرانجام به مبادی کلی سرشت آدمی راه خواهد برد، و به‌تدریج علمی دربارهٔ ذهن تشکیل می‌دهد که از حیث یقین فروتر از علم بدن نیست. مصنفات دکتر رید نمونه‌های ارزشمند بسیاری از این‌گونه پژوهش به‌دست می‌دهند.»[148]

بنابر این، هدف کلی پیشنهادهٔ استوارت برای پژوهش در روانشناسی آن است که خصیصهٔ یك علم را به این شاخهٔ کاوش بدهیم. و این متضمن آن است که روشهایی را که در فیزیك چنان موفق از کار درآمده‌اند، دربارهٔ روانشناسی به‌کار بندیم. البته داده‌های بررسیده در روانشناسی با داده‌های بررسیده از سوی فیزیکدانان فرق می‌کند. ولی روش علمی مشابهی را باید به‌کار برد. و اگر بناست که روانشناسی خصیصهٔ یك علم را بیابد، اهمیتِ بسیار دارد که با مابعدالطبیعه مشتبه نشود. فیلسوفان طبیعی یا فیزیکدانان «در روزگار نو همهٔ نظرپردازی دربارهٔ طبع جوهر پدیدآورندهٔ جهان مادی، دربارهٔ امکان یا امتناع حدوث آن، و حتی دربارهٔ واقعیت وجود آن به استقلال از وجود موجودات مدرك را خردمندانه‌به‌حکمای مابعدالطبیعه‌وانهاده‌اند،وکارخود را به‌حیطهٔ‌متواضعانه‌تر مشاهدهٔ پدیده‌های جهان مادی و مسلم داشتن قوانین کلیشان منحصر کرده‌اند.... اکنون کسی

۱۴۷. جستارها، ٦، ٦، ۲؛ ۲، ص ۳٤٥. ۱٤۸. رئوس، «مدخل»، ۲، ۱۱؛ ۲، ص ۸.

دستخوش آن خطر نیست که این فلسفهٔ آزمایشی را با نظرپردازیهای مابعدالطبیعی پیشگفته خلط کند.... تمایز همسانی میان پرسشهایی که ممکن است راجع به ذهن آدمی بیان شوند روی می‌دهد.... هنگامی که یك‌بار امر واقع کلیی را مسلم داشتیم، مانند قوانین گوناگونی که تداعی تصورات را تنظیم می‌کنند، یا وابستگی حافظه به آن کوشش ذهن که توجه می‌خوانیم، این تمام چیزی است که ما باید در این شاخهٔ علم جویایش باشیم. اگر از امور واقعی که آگاهی خودمان گواه بر آنهاست فراتر نرویم، نتایجمان کمتر از نتایج فیزیك یقینی نیست....»[۱۴۹]

استوارت حوزهٔ روانشناسی را به‌ناسزا تنگ می‌گرداند و برخی پژوهشهایی را «مابعدالطبیعی» می‌شمرد که معمولاً به‌این شیوه رده‌بندی نمی‌شوند.[۱۵۰] ولی نکتهٔ جالب بحثش در علم ذهن، رهیافت استقرائی اوست و پافشاریش بر خلط‌نکردن علم با نظرپردازی. و با آنکه او گاهی بر این می‌گراید که حوزه و گسترهٔ پژوهش روانشناختی را به ناسزا تنگ گرداند، این بدان معنی نیست که او در برابر نیاز به فرضیات سازنده ناییناست. به‌عکس، او آن دسته از پیروان بیکن را می‌نکوهد که فرضیات را طرد می‌کنند و به «فرضیه نمی‌سازم» مشهور نیوتن به‌معنای لفظی عبارت توسل می‌جویند. ما باید میان فرضیات «ناموجه» و فرضیاتی که به مفروضات پیشنهادهٔ قیاس تمثیل اتکا دارند تمیز بگذاریم. سودمندی یك فرضیه هنگامی پیداست که نتایج مشتق از آن تحقیق می‌پذیرند یا تأیید می‌یابند. ولی حتی فرضیه‌ای که سپس بطلانش بازنموده می‌شود ممکن است معلوم شود که بسیار سودمند بوده است. استوارت قول هارتلی را در *ملاحظاتی دربارهٔ انسان*[۱۵۱] نقل می‌کند[۱۵۲]:

«هر فرضیه‌ای که دارای درجه‌ای کافی از حق‌نمایی برای توضیح شماره‌ای از امور واقع باشد، یاریمان می‌دهد که این امور واقع را در سامانی شایسته در ذهنمان مرتب کنیم، امور واقع جدیدی را معلوم گردانیم، و آزمایشهای خامی از بهر پژوهشهای آینده انجام دهیم.»

بنابراین استوارت در رهیافتش به روانشناسی، چیزی را اختیار کرد که می‌توان آن‌را رهیافتی صریحاً تجربه‌باورانه خواند. اما معنای این سخن آن نیست که او نظریه‌های رید را در باب مبادی نخستین یا مبادی عقل سلیم رد می‌کند. راست است که او اصطلاح common sense [= عقل سلیم] را زیاده مبهم می‌شمرد که احتمالاً مایهٔ بروز بدفهمی و نادرست‌نمایی است. ولی تصور مبادیی را می‌پذیرد که صدقشان به‌شهود دریافته می‌شود. اینها را او زیر سه عنوان رده‌بندی می‌کند. اول، بدیهیات ریاضیات و فیزیك هستند. دوم، مبادی نخستین راجع به آگاهی، ادراك و حافظه هستند. سوم، «آن قوانین بنیادین باور آدمی هستند که بخشی ماهوی از نهادمان را می‌سازند و تمام اعتقاد ما به آنها نه فقط در هرگونه نظرپردازی بلکه در همهٔ کردارمان به‌منزلهٔ موجودات فاعل

---

۱۴۹. *عناصر*، «مدخل»، ۱: ۲، ص ۴۸.

۱۵۰. به‌لحاظ دیگر، روانشناسی در نزد استوارت گسترهٔ بسیار پهناوری دارد.

۱۵۱. ۱، ۵.

۱۵۲. *عناصر*، ۲، ۱، ۴، ص ۳۰۱.

گنجیده است.»[۱۵۳] در زمرهٔ «قوانین» این ردهٔ اول، حقایق وجود جهان مادی و همگونگی طبیعت می‌آیند. «از اندیشهٔ هیچ‌کس نمی‌گذرد که همچو حقایق را به‌صورت گزاره برای خودش تقریر کند؛ بلکه همهٔ کردار و همهٔ استدلالهایمان بر پایهٔ فرض تصدیق آنها پیش می‌روند. باورداشتنشان برای حفظ وجود حیوانیمان ضرورت دارد، و لذا با نخستین کنشهای عقل همزمان است.»[۱۵۴] بنابراین، استوارت فرق می‌گذارد میان احکامی که «حصولشان به محض فهمیدن حدهای گزاره دست می‌دهد» و احکامی که «با چنان ضرورتی از سرشت آغازین ذهن منتج می‌شوند که ما از آغاز کودکی بنا بر آنها عمل می‌کنیم بی‌آنکه هرگز آنها را موضوع تأمل قرار دهیم.»[۱۵۵] بعلاوه، احکامی هستند که با استدلال به آنها می‌رسیم.

استوارت احکامی را که از سرشت آغازین ذهن برمی‌آیند به «قوانین بنیادین باور آدمی» می‌نامد. کلمهٔ «مبدأ» به‌رأی او گمراه‌کننده است. زیرا نمی‌توان برای گستردن شناخت آدمی از آنها استنباطهایی بیرون کشید. «اگر آنها را از داده‌های دیگر انتزاع کنیم، در نفس خود یکسره سترون می‌مانند.»[۱۵۶] آنها را نباید با «مبادی تعقل» مشتبه گرفت. آنها در ضمن کاربرد توانهای عقلی ما گنجیده‌اند؛ بلکه همراه با پیدایی تأمل فلسفی است که آنها به اندیشه درمی‌آیند و موضوعات توجه ذهن می‌گردند. و اما دربارهٔ ملاکی که بدان قوانین بنیادین باور را بتوان از هم بازشناخت، باید گفت که فراگیری[۱۵۷] باور، یگانه ملاك نیست. استوارت دو ملاك پیشنهادهٔ بُوفیه[۱۵۸] را می‌پسندد. نخست آنکه حقایق منظور باید چنان باشند که حمله به آنها یا دفاع از آنها ممکن نباشد مگر به میانجی گزاره‌هایی که بدیهی‌تر و یقینی‌تر از خود آنها نباشند. دوم آنکه تأثیر عملی حقایق باید حتی به کسانی فرا رسد که نظراً در حجیتشان چون و چرا می‌کنند.

روشن است که استوارت در سعی برای بیان دقیق دیدگاهش از رید هشیارتر است. و این هشیاری را می‌توان در پرداختش به‌نکات جزئی مکرر دید. مثلاً هشیارانه توضیح می‌دهد که هرچند گواهی بی‌واسطهٔ آگاهی ما را نسبت به وجود حاضر احساسها یا انفعالها، خواهشها و جز آن اطمینان می‌بخشد، ما بی‌واسطه بر خود ذهن آگاه نیستیم بدان‌معنی که از شهود مستقیم ذهن برخورداریم. براستی، «همان نخستین کاربست آگاهی بضرورت متضمن یك باور است، نه‌فقط به وجود حاضر آنچه احساس می‌شود بلکه به‌وجود حاضر *آن* که احساس و فکر می‌کند.... لیکن از این دو امر واقع

---

۱۵۳. رئوس، ۱، ۹، ۷۱؛ ۲، ص ۲۸. ۱۵٤. همان‌جا. ۱۵۵. رئوس، ۱، ۹، ۷۰؛ ص ۲۷.

۱۵٦. عناصر، ۲، ۱، ۱، ۲، ٤؛ ۳، ص ٤۵.

157. universality

۱۵۸. کلود بوفیه (Claude Buffier، ۱٦٦۱-۱۷۳۷)، یسوعی فرانسوی، *رساله دربارهٔ حقایق نخستین* (*Traité des vérités premières*، ۱۷۱۷) را انتشار داد که در آن از مبادی عقل سلیم بحث می‌کرد.

تنها اولی است که به‌معنای دقیق کلمه می‌توان به‌وجه درست گفت که بران آگاهیم.»[159] آگاهی از «خود» به‌منزله شناسندهٔ احساس به‌ترتیب طبیعی، اگرنه به‌ترتیب زمانی، متاخر بر آگاهی از احساس است. به‌عبارت دیگر، وقوف به وجودمان، «امری ملازم[160] یا ملحق[161] بر کاربست آگاهی است.»[162] باز، استوارت هنگام نوشتن دربارهٔ باورمان به همگونگی طبیعت، در معنای کلمهٔ «قانون» هنگامی که درباب قوانین طبیعی سخن می‌گوییم، هشیارانه بحث می‌کند. قانون هنگامی که در فلسفهٔ آزمایشی به‌کار می‌رود، «منطقاً صحیح‌تر است که آن‌را صرفاً گزاره‌ای دربارهٔ گونه‌ای امر واقع کلی به‌لحاظ سامان طبیعت بنگریم ــ یعنی، امری واقع که دیده‌ایم به‌طور همگونه در تجربهٔ گذشته‌مان معتبر است و سرشت ذهنمان ما را وامی‌دارد تا از استمرارش در آینده مطمئن باشیم.»[163] باید از این تصور برحذر باشیم که قوانین به‌اصطلاح طبیعی در مقام علل فاعلی عمل می‌کنند.

قوهٔ اخلاقی عبارت است از «یك مبداءِ اصلی سرشت ما که به مبدأ یا مبادی دیگری کلیتر از خودش تحویل نمی‌پذیرد؛ بویژه به خوددوستی یا به پروایی عاقبت‌اندیشانه از مصلحت خویش انحلال نمی‌پذیرد.»[164] «در همهٔ زبانها کلماتی معادل *تکلیف* و *مصلحت* هستند که آدمیان همواره آنها را به‌حیث دلالتشان از هم بازشناخته‌اند.»[165] به‌یاری قوهٔ اخلاقی، درستی یا نادرستی افعال را ادراك می‌کنیم. و باید تمیز بنهیم میان این ادراك و عاطفهٔ لذت یا رنج ملازمی که برحسب درجهٔ حساسیت اخلاقی شخص تغییر می‌کند. همچنین باید ادراك ارجمندی یا بی‌ارجی فاعل را تمیز داد. هاچسن برخطا رفت آنجا که میان درستی فعل به‌سانی که پسندیدهٔ عقل است و استعداد فعل به انگیختن عواطف اخلاقی آدمی تمیز نگذاشت. باز، شافتسبری و هاچسن به‌غفلت از این نکته می‌گراییدند که موضوعات پسند اخلاقی نه انفعالات بلکه افعال‌اند. به‌سخن دیگر، استوارت این گرایش نظریه‌پردازان حس اخلاقی را خوش نمی‌داشت که اخلاق را به زیبایی‌شناسی مبدل گردانند، هرچند او همچنین می‌اندیشید که برخی نویسندگان مانند کلارك اعتنای بسیار اندکی به احساسات اخلاقی نموده بودند. استوارت اشکالی نمی‌بیند که اصطلاح «حس اخلاقی» ، اگر به‌خودی خود نگریسته شود، به‌جا بماند. چنانکه می‌گوید، ما بنابر عادت از «حس تکلیف» سخن می‌گوییم و اشکال کردن به «حس اخلاقی» در حکم فضل‌فروشی است. او در عین‌حال اصرار می‌ورزد که هنگامی که کسی حکم می‌کند که فعلی صواب است می‌خواهد چیزی را بگوید که صادق

---

۱۵۹. *عناصر*، ۲، ۱، ۲، ۱؛ ۳، ص ۴۱.

160. concomitant 161. accessory

۱۶۲. همان‌جا. ۱۶۳. *عناصر*، ۲، ۱، ۲، ٤، ۲؛ ۳، ص ٦۰-۱۵۹. ۱٦٤. *توانهای فعال و اخلاقی*، ۲، ۳؛ ٦، ص ۲۳۳.

۱٦۵. همان، ۲، ۲؛ ۵، ص ۲۲۰.

است. نهادن تمیز اخلاقی، کنشی عقلانی است درست به اندازهٔ ادراك آنکه سه زاویهٔ یك مثلث دو زاویهٔ قائمه می‌سازند. «کاربست عقل در دو مورد بر اختلاف بسیار است؛ ولی در هر دو مورد ادراك حقیقت را داریم، و این ایقان برما نگاشته می‌شود که حقیقت دگرگونی‌ناپذیر و مستقل از ارادهٔ هر موجودی است.»[۱۶۶]

استوارت ایراد آشکار بر این نظریه را به دیده می‌گیرد که صواب و خطا، کیفیات افعال‌اند که به ادراك ذهن درمی‌آیند؛ یعنی چنین ایراد که تصورات مردم دربارهٔ صواب و خطا از کشوری به کشوری و از زمانه‌ای به‌زمانه‌ای دگرگون بوده‌اند. و او می‌اندیشد که این دگرگونی را می‌توان به شیوه‌ای تبیین کرد که به نظریهٔ او درباب کیفیات اخلاقی عینی گزندی نزند. مثلاً، اوضاع طبیعی ممکن است بر داوری اخلاقی تاثیر بگذارد. جایی که طبیعت بایستهای زندگی را به فراوانی فرامی‌آورد، تنها باید چشم داشت که انسانها دربارهٔ حقوق دارایی تصوراتی سست‌تر از تصورات غالب در جاهای دیگر داشته باشند. باز، آرا یا اعتقادهای نظری مختلف می‌توانند بر دریافتهای صواب و خطای مردم تأثیر گذارند.

استوارت در باب الزام اخلاقی با پافشاری باتلر بر حجیت برین وجدان موافق است. و گفتهٔ دکتر آدامز[۱۶۷] نامی را براین معنی می‌ستاید که «حق در تصوراتی که از آن داریم متضمن تکلیف است.» مقصود استوارت آن است که «پرسشی محال است که *چرا* ما به ورزیدن فضیلت ملزمیم. همان مفهوم فضیلت متضمن مفهوم الزام است.»[۱۶۸] الزام را نمی‌توان صرفاً برحسب مفاهیم پاداش و کیفر تفسیر کرد. زیرا پاداش و کیفر مستلزم وجود الزام‌اند. به‌رأی استوارت، چنانچه الزام را برحسب مشیت و امر الهی تفسیر کنیم، خود را گرفتار دور فاسد[۱۶۹] خواهیم یافت.

در پایان، می‌توان رشتهٔ حجت استوارت را بر وجود خدا به‌اختصار بسیار ملاحظه کرد. می‌گوید فراگرد استدلال «تنها شامل یك گام واحد است، و مقدمات[۱۷۰] به آن رده‌ای از مبادی نخستین تعلق دارند که بخشی ماهوی از سرشت آدمی را می‌سازند. این مقدمات دو تا است. یکی آن است که هرچیز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد. دیگری آن است که مجموع وسایلی که در راه تحقق غایتی ویژه همگام‌اند، متضمن عقل[۱۷۱] است.»[۱۷۲]

استوارت این دعوی هیوم را می‌پذیرد که هر کوششی برای اثبات صدق مقدمهٔ اول، متضمن فرض چیزی است که باید به‌ثبوت برسد. او همچنین تحلیل هیوم را از علیت تا جایی که سخن

---

۱۶۶. همان، ۲، ۵، ۱؛ ۶، ص ۲۹۹.

167. Adams

۱۶۸. همان، ۲، ۶؛ ۶، ص ۳۱۹.

169. vicious circle 170. premises 171. intelligence

۱۷۲. همان، ۳، ۱؛ ۷، ص ۱۱.

برسر فلسفهٔ طبیعی است می‌پذیرد. «در فلسفهٔ طبیعی، هنگامی که می‌گوییم یك‌چیز علت چیز دیگر است، مرادمان تنها آن است که این دو چیز همواره به‌هم پیوسته‌اند، چندان که وقتی یکی را می‌بینیم دیگری را چشم توانیم داشت. اطلاع ما از این بهم‌پیوستگیها تنها از روی تجربه دست می‌دهد....»[173] علتهای بدین‌معنی را می‌توان «علتهای طبیعی (فیزیکی)» نامید. ولی علیت معنایی مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نیز دارد که بدان، کلمهٔ علیت متضمن رابطهٔ ضروری است. و علتهای بدین‌معنی را می‌توان «علتهای مابعدالطبیعی یا فاعلی» خواند. و اما دربارهٔ این پرسش که این تصور علیت، توان یا تأثیر چگونه حاصل می‌آید، استوارت می‌گوید: «محتمل‌ترین تبیین این موضوع به‌دیدهٔ من آن است که تصور علیت یا توان بضرورت همراه ادراك تغیر می‌آید به‌شیوه‌ای قدری مشابه با شیوه‌ای که بدان احساس متضمن موجود حساس است و اندیشه متضمن موجودی اندیشه‌گر.»[174] به‌هر روی، راستی این گزاره که هرچیز که آغاز به‌وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد، به‌شهود ادراك می‌شود. و استوارت در به‌کاربستن این مبدأ آمادهٔ چنین تصدیقی است که همهٔ رویدادهایی که همواره در عالم مادی پیش می‌آیند، معلولها یا آثار بی‌واسطهٔ علیت و توان الهی‌اند و خدا همواره علت فاعلی کارگر در جهان مادی است. استوارت در این‌نظر با کلارك همسخن است که سیر طبیعت، به سخن دقیق، چیزی نیست مگر ارادهٔ خدا که معلولها یا آثار معینی را به شیوه‌ای مستمر و منظم و همگونه فرامی‌آورد. به‌عبارت دیگر، می‌توان طبیعت را از دیدگاه فیزیکدان یا فیلسوف مابعدالطبیعه نگریست. در مورد اول آنچه مقتضی است، تحلیل تجربه‌باورانه از علیت است. در مورد دوم (یعنی اگر واقعیت توان فعال را در جهان مادی مفروض بگیریم)، باید رویدادهای طبیعی را به‌منزلهٔ معلولهایِ فاعلیت الهی ببینیم. ولی برای آنکه این برهان قاطع باشد، آشکارا ضروری است فرض کنیم که ما نمی‌توانیم توان فعال و علل فاعلی را (در معنای استوارت از لفظ) در طبیعت دریابیم. افزون بر این، چنانکه خود استوارت خاطرنشان می‌سازد، این رشتهٔ استدلال به‌خودی‌خود بی‌همتایی[175] خدا را نشان نمی‌دهد.

استوارت سپس به بررسی دریافت ما از عقل یا طرح و تدبیری[176] که در «همکاری» وسایل مختلف در حصول غایتی ویژه نمایان است، روی می‌آورد. او نخست حجت می‌انگیزد که ما از رابطهٔ بین گواهی مشهود طرح و طراح[177] یا طراحان، شناخت شهودی داریم. اینکه آمیزهٔ چند گونه وسیله برای فراآوردن معلولی خاص متضمن طرح است، مبدائی تعمیم یافته از روی تجربه نیست؛ مبرهن داشتنی نیز نیست. حقیقتش را به شهود درمی‌یابیم. دوم، استوارت برهان می‌آورد که در گیتی گواهی بر طرح و تدبیر هست. به مثل، شیوه‌ای را نمونه می‌آورد که بدان طبیعت در موارد بسیار

۱۷۳. همان، ۳، ۲، ۱؛ ۷، ص ۲٤.   ۱۷٤. همان، ص ۱۸.

175. unicity   176. design   177. designer

آسیبهای خورده به تن آدمی را ترمیم می‌کند. سوم آنکه او برهان می‌آورد که یك طرح همگونه هست که بی‌همتایی خدا را اثبات می‌کند. او سپس به ملاحظهٔ صفات اخلاقی خدا می‌پردازد.

مصنفات استوارت نمودار مطالعهٔ گستردهٔ اوست و توانایی او را به کاربرد مصالح برگرفته از شمارهٔ بس‌گونه‌گونی از فیلسوفان برای پروردن دستگاهش می‌نماید. ولی ویژگیهای ماهوی دستگاهش بیشترش آشکارا از رید برگرفته‌شده‌اند. کار او دستگاه‌مندساختن و پروردن اندیشه‌های رید است، ولو گاه‌گاه او را به‌نقد می‌کشد. استوارت، همچنان‌که خودش اظهار می‌کند، دربارهٔ کانت بالنسبه کم می‌دانست. او براستی قدری ارج فیلسوف آلمانی را می‌شناسد، و تصدیق دارد که کانت نگاهی به حقیقت انداخته است. اما چنین پیداست که از سبك کانت بیزار و متحیر بود، و در *جستارهای فلسفی* خود[۱۷۸] از «بربریت مدرسی»[۱۷۹] کانت سخن می‌گوید و از «آن مه مدرسی که از پشتش، او شادمانه هرچیزی را که توجهش را بدان معطوف می‌دارد می‌نگرد.» رید اگر از عهده‌اش برمی‌آمد، ممکن بود چیزی از کانت بیاموزد؛ ولی هویداست که رید، به‌رأی استوارت، متفکر فلسفی برتری بود.

۸. براون

دیدیم که استوارت، و براستی رید پیش از او، تحلیل هیوم را از علیت، تا جایی که به فلسفهٔ طبیعی ربط می‌یابد، پذیرفتند. تامس براون[۱۸۰] (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، شاگرد استوارت و جانشین او در کرسی فلسفهٔ اخلاقی در ادنبورگ، در جهت تجربه‌باوری پیشتر رفت. براستی می‌توان او را حلقه‌ای بین فلسفهٔ عقل سلیم اسکاتلندی و تجربه‌باوری قرن بیستمی جان استوارت میل و الگزاندر بین[۱۸۱] شمرد.

براون در *پژوهش دربارهٔ نسبت علت و معلول*[۱۸۲] (۱۸۰٤، که سپس تجدیدنظر و گسترش یافت) علت را چنین تعریف می‌کند: «آن‌که بی‌واسطه مقدم بر هر تغییری می‌آید و چنانچه در هر زمانی در اوضاع و احوال همسان موجود باشد، همواره در گذشته و آینده تغییری همسان را دربی داشته است و خواهد داشت.»[۱۸۳] عناصر، و تنها عناصر ترکیب‌یافته در تصور علت عبارت‌اند از اولویت در تسلسل مشاهده شده و تقدم دگرگونی‌ناپذیر. توان فقط کلمهٔ دیگری است برای بیان «خود مقدم، و دگرگونی‌ناپذیری نسبت.»[۱۸٤] بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «A علت B است،

---

۱۷۸. بسنجید با *مصنفات*، ۵، ص ۱۸-۱۱۷، حاشیه، و ص ٤۲۲.

179. scholastic barbarism   180. Thomas Brown   181. Alexander Bain

182. *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*

۱۸۳. ۱، ۱؛ نسخهٔ سال ۱۸۳۵، ص ۱۳.   ۱۸٤. همان، ص ۱٤.

می‌توان تصدیق داشت که مرادمان فقط آن است که A، B را درپی دارد، همیشه B را درپی داشته است، و به باور ما، همیشه B را درپی خواهد داشت.»[185] به‌همان منوال، «هنگامی که می‌گویم من از حیث ذهنی توان جنباندن دستم را دارم، مرادم جز این نیست که هرگاه بدنم سالم باشد و هیچ نیروی بیرونی برمن تحمیل نشود، جنبش دستم همیشه به‌دنبالِ خواهشم به جنباندنش خواهد آمد.»[186] بدین‌سان در پدیده‌های ذهنی، همچنان که در پدیده‌های مادی، علیت را باید به شیوهٔ یکسان تحلیل کرد.

براون تمایز استوارت را میان علیت مادی و فاعلی مردود می‌داند. «علت *مادی* که دگرگونی معینی را درپی داشته است، دارد، و همواره خواهد داشت، علت *فاعلی* آن دگرگونی است؛ یا اگر علت فاعلی آن نباشد، ضرورت دارد که تعریفی از فاعلیت[187] داده شود که دربردارندهٔ چیزی بیشتر از یقین یك دگرگونی خاص به‌منزلهٔ تالی در یك توالی فوری باشد. علیت همان فاعلیت است؛ و علتی که فاعل نباشد، براستی هیچ علت نیست.»[188] مدافعان تمایز میان علل فاعلی و مادی صرفاً قائل بوده‌اند که تمایزی هست بدون آنکه طبعش را تبیین کنند. راست است که خدا علت فرجامین همهٔ چیزهاست؛ ولی این دلیل گفتن آن نیست که علل فاعلی دیگری وجود ندارند.

برفرض این تحلیل علیت، بحق می‌توان پرسید که به چه دلیل براون را در ردهٔ فیلسوفان «عقل سلیم» می‌گذاریم نه در زمرهٔ پیروان هیوم. پاسخش آن است که هرچند براون تحلیل هیوم را از نسبتهای عِلّی برحسب تسلسل دگرگونی‌ناپذیر یا همگونه می‌پذیرد، تبیین هیوم را از منشاءِ باورمان به رابطهٔ ضروری و به علیت به‌وجه عام رد می‌کند. به‌زعم براون، باوری اصلی به علیت هست که بر همهٔ معلولهای عادت و تداعی مقدم است. «باورداشتن انتظام تسلسل، چندان نتیجهٔ یك مبداءِ اصلیِ ذهن است که مدام بر اثر مشاهدهٔ تغییر برمی‌خیزد، مقدمها و تالیهای مشهود هرچه خواهند باشند، و تمام تأثیر خنثی‌کنندهٔ شناخت گذشته‌مان را اقتضا می‌کند تا ما را از اشتباهاتی که بدین‌گونه هردم در خطر افتادن در آنهاییم برهاند.»[189] وانگهی، «همگونگی سیر طبیعت در برگشتهای همسان رویدادهای اینده، استنتاجی برآمده از عقل نیست... بلکه عبارت از حکم شهودی واحدی است که در اوضاع و احوال معین به‌طور اجتناب‌ناپذیر و بااعتقاد مقاومت‌ناپذیر در ذهن برمی‌خیزد. خواه راست باشد خواه دروغ، باور در این موارد احساس می‌شود، و بدون حتی امکان یك بهم‌پیوستگی معمولِ ادراك شده بین مقدم خاص و تالی خاص احساس می‌شود.»[190] باور به همگونگی طبیعت نتیجهٔ عادت و تداعی نیست؛ مقدم بر تسلسلهای مشهود است. کار تجربهٔ توالی آن است که ما را بر

---

۱۸۵. همان، ۱، ۳، ص ۳۲. ۱۸۶. همان، ص ۳۸.

187. efficiency

۱۸۸. همان، ۱، ۵، ص ۸۹. ۱۸۹. همان، ٤، ۲، ص ۷-۲۸٦. ۱۹۰. همان، ص ۲۹۰.

تعیین مقدمهای خاص و تالیهای خاصشان توانا می‌گرداند. مشکل هیوم عزم اوست به اشتقاق همهٔ تصورات از انطباعات که او را ناگزیر می‌سازد تا باور به رابطهٔ ضروری و به‌همگونگی طبیعت را برحسب مشاهدهٔ تسلسلهای واحد تبیین کند. ولی این باور مقدم بر چنان مشاهده‌ای است، و خصیصه‌ای شهودی دارد. «پس با اسناد باورداشتن فاعلیت به چنان مبدائی، آن‌را بر شالوده‌ای می‌نهیم به استواری شالوده‌ای که فرض می‌کنیم باورمان به جهانی بیرونی و حتی به‌هویت خودمان برآن متکی است.»[191] براون در پذیرفتن تحلیل هیوم از علیت فراتر از رید یا استوارت می‌رود، و آماده است که این تحلیل را به قلمرو ذهنی و حتی به قدرت الهی بگسترد. ولی می‌کوشد تا این پذیرش را با پذیرش آیین باورهای شهودی به‌هم آمیزد که ویژگی فلسفهٔ اسکاتلندی عقل سلیم بود. او با این کار رنگ تازه‌ای به مبادی نخستین رید می‌دهد. مثلاً می‌گوید: «این گزاره که هر چیزی *که آغاز به‌وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد*، خودش اصل بدیهی مستقلی نیست، بلکه به این قانون کلیتر اندیشه تحویل‌پذیر است *که هر تغییری در حالی یا در ترکیبی از احوال علتی بر وجودش داشته است که بی‌واسطه برآن مقدم است.*»[192]

براون در *درسهایی دربارهٔ فلسفهٔ ذهن آدمی*[193] که پس از مرگش انتشار یافت، بررسی پدیده‌های ذهنی را با بررسی پدیده‌های مادی همانند می‌سازد. «همان موضوعات بزرگ را باید به‌دیده گرفت و نه چیز دیگر ــ تحلیل آنچه پیچیده است، و مشاهده و آراستن تسلسلهای پدیده‌ها به‌ترتیب مقدم و تالی.»[194] در هر دو مورد، شناخت ما محدود به پدیده‌هاست. «فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ ماده از این‌باره با هم می‌سازند که شناخت ما در هر دو محدود به پدیده‌های محض است.»[195] براون وجود ماده یا وجود ذهن را محل سؤال نمی‌آورد؛ پای می‌فشرد که ولی ما این کلمات را برای دلالت بر علل ناشناختهٔ دسته‌های جداگانهٔ پدیده‌ها به‌کار می‌بریم. شناخت ما از ذهن و ماده نسبی است. ما ماده را به‌سانی که در ما تأثیر می‌گذارد می‌شناسیم و ذهن را در پدیده‌های ذهنی متغیری که بر آنها آگاهی داریم. بنابراین، علم ذهن تا جایی که ذهن بر ما گشوده است، عبارت است از تحلیل پدیده‌های ذهنی و مشاهده و آرایش دستگاه‌مندِ تسلسلهای عِلّی، یعنی تسلسلهای منظم، در این پدیده‌ها.

لیکن اعلام این برنامه به معنای آن نیست که براون از باور به حقایق نخستین یا مبادی دریافته به شهود دست کشیده است. او براستی می‌گوید که تقریر چنان مبادی را می‌توان «به‌حدی گزافه‌آمیز و مضحك کشاند ــ همچنان که براستی به‌دیدهٔ من کارهای دکتر رید و برخی دیگر از فیلسوفان اسکاتلندی، همعصران و دوستانش، بر این حال بوده‌اند.»[196] اگر به این عادت تن داده

---

۱۹۱. همان، ٤، ۷، ص ۸-۳۷۷.   ۱۹۲. همان، حاشیهٔ H، ص ٤۳۵.

193. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*

۱۹٤. درسها، «درس» ۹؛ جلد ۱، ص ۱۷۸، نسخهٔ سال ۱۸۲٤.   ۱۹۵. همان، «درس» ۱۰؛ ۱، ص ۱۹٤.

۱۹٦. همان، «درس» ۱۳؛ ۱، ص ۲٦۵.

شود، فقط مشوق کاهلی ذهنی است. در عین‌حال «همان اندازه یقینی است که چنین مبادی براستی بخشی از طبع ذهنیمان‌اند.»[197] براون نمی‌کوشد تا فهرستی از آن مبادی بدهد، اما در زمرهٔ مبادی نخستینِ باور، آن مبدائی را نام می‌برد «که می‌پندارم بر پایه‌اش اعتقاد به اینهمانی‌مان بنیاد گرفته است.»[198] باورمان به اینهمانی‌هایمان به‌منزلهٔ موجودات پاینده، باوری کلی و مقاومت‌ناپذیر و بی‌واسطه است؛ و مقدم بر تعقل و مفروض پیشاپیش تعقل است. بنابراین، باوری شهودی است. این باور به گمان براون «صورت دیگر ایمانی است که به‌حافظه می‌آوریم»:[199] «بنیادش بر یك مبداءِ ماهوی سرشت ماست که در نتیجه‌اش ملاحظهٔ احساسات[200] پیاپیمان امکان ندارد بی‌آنکه آنها را براستی احساسات، احوال، یا انفعالات جوهر اندیشنده‌مان بشمریم.»[201]

براون در همان *درسها* از کار رید در ابطال «نظریهٔ تصورات» سخت انتقاد می‌کند. به‌رأی او، رید نظری را به اکثر فیلسوفان اسناد می‌کند که آنها بواقع بر آن نمی‌رفتند، یعنی اینکه تصورات هستیهایی هستند که مقامی میانگین میان ادراکات و چیزهای مدرَك اشغال می‌کنند. در واقع براون بر آن است که این فیلسوفان از تصورات، خود ادراکات را مراد می‌گرفتند. افزون بر این، او خود را با نظر این فیلسوفان بر آن معنی همداستان می‌یابد که احساسات و ادراکات است که ما بی‌واسطه بر آنها آگاهیم نه جهانی مادی و مستقل. احساسات هنگامی که به‌علتی بیرونی راجع باشند، ادراکات نامیده می‌شوند. لذا این پرسش برمی‌خیزد که این رجوع کدام است که در نتیجه‌اش نامی جدید به احساسات داده می‌شود؟ نزد براون، «این رجوع دال بر شیء ممتدِ مقاومی است که پیشتر دیده‌ایم حضورش همراه چنان احساس خاصی است که اکنون دوباره به آن رجوع می‌یابد.»[202] به‌سخن دیگر، شناخت آغازین ما از مادیات به‌سبب لمس‌کردن است. به‌عبارت دقیقتر، به‌سبب احساسات عضلانی است. کودك به مقاومت برمی‌خورد و، به راهنمایی مبداءِ علیت، علت این مقاومت را در چیزی جز خود آن می‌یابد. براون میان احساسات عضلانی و احساسات دیگری که معمولاً به حس بساوایی اسناد می‌کنند تمیز گذاشت. «به‌گمان من، احساس مقاومت را باید نه به اندام بساوایی بلکه به کالبد عضلانی اسناد کرد که پیش از این بیشتر از یك‌بار توجهتان را به آن جلب کرده‌ام و گفته‌ام که اندام حسی متمایزی را تشکیل می‌دهد.»[203] مفهوم ما از امتداد در اصل به سبب احساسات عضلانی است به‌سانی که دیر یا زود شناخته می‌شوند. اگر کودکی به‌تدریج بازویش را بکشد یا دستش را ببندد، رشته‌ای پیاپی از احساس دارد، و این مفهوم درازا را به‌او می‌دهد. مفاهیم پهنا و ژرفا را می‌توان به‌شیوه‌ای مشابه تبیین کرد. ولی برای رسیدن به باور به یك واقعیت مادی

---

۱۹۷. همان، ص ۲٦۸. ۱۹۸. همان‌جا. ۱۹۹. همان، ص ۲۷۳. ۲۰۰. براون به کلمهٔ «احساس» (feeling) گسترهٔ معنای وسیعی می‌دهد. ۲۰۱. همان، ص ۲۷۵. ۲۰۲. همان، «درس» ۲۵؛ ۱، ص ٥٤٦. ۲۰۳. همان، «درس» ۲۲؛ ۱، ص ٤٦۰.

مستقل، باید احساس عضلانی مقاومت را به‌مفهوم امتداد افـزود. «امتداد، مقـاومت ـ آمیختن این مفاهیم بسیط به چیزی که خود ما نیست، و داشتن مفهوم ماده، درست یك چیزند.»[۲۰۴] احساسات امتداد و مقاومت، به جهانی مادی و بیرونی راجع‌اند؛ ولی این جهان مستقل در نفس خـود برما ناشناخته است.

از آنچه تاکنون گفته‌ایم روشن است که براون به‌هیچ‌رو صرفاً دیدگاه‌های رید و استوارت را پیش نبرد. براستی او بارها نگرشی انتقادی به آرای ایشان اختیار می‌کرد. پس می‌شود از او چشم بداریم که استقلال پرنیروی همسانی در اندیشه‌های اخـلاقیش از خـود بنماید. به رأی براون، فلسفهٔ اخلاقی از تمایزهایی گزندخورده است که بدیدهٔ گذارندگانشان نتیجهٔ تحلیل دقیق بودند، ولی فقط تمایزهای لفظی بودند. مثلاً، برخی اندیشیده‌اند که پرسشهایی مانند: چه چیز فعلی را فضیلت‌مندانه می‌گرداند، برسازندهٔ الزام اخلاقی به‌گزاردن افعال معین چیست، و برسـازندهٔ ارجمندی فـاعل چنان افعال چیست، پرسشهایی متمایزاند. ولی «گفتن اینکه فعل مورد لحاظ ما صواب است یا خـطا، و گفتن اینکه کننده‌اش دارای ارجمندی یا بی‌ارجی اخـلاقی اسـت، دقیقاً گفتن یك چیز اسـت.»[۲۰۵] «ارجمندبودن، فضیلت‌مند بودن، گزاردن تکلیف، عمل‌کردن بر وفـق الزام ـ همه به‌یك احسـاس واحد ذهن راجع‌اند، یعنی احساس پسندی که با ملاحظهٔ افعال فضیلت‌مندانه همراه است. چنانکـه گفتم، آنها صرفاً وجوه مختلف بیان یك حقیقت ساده‌اند: اینکـه نگـریستن به کسـی که چنان عمل می‌کند که ما در موردی خاص کرده‌ایم، برانگیزندهٔ احساس پسند اخلاقی اسـت.»[۲۰۶] البته می‌توان پرسید که چرا عمل‌کردن به چنین یا چنان راه به دیده‌مان فضیلت‌مندانه می‌نماید. چرا احساس الزام می‌کنیم؟ و جز آن. ولی «تنها پاسخی که می‌توان به این پرسشها داد برای همه‌شان یکسان است، اینکه غیرممکن است که فعل را ملاحـظه کنیم بی‌آنکـه احسـاس کنیم که با چنین شـیوهٔ عمل، نگریستنمان به‌خودمان و نگریستن‌دیگران‌به‌ما با نگاهی پسـندنده‌اسـت؛ و اگر بنابود که به‌شـیوه‌ای دیگر عمل می‌کردیم، نگـریستنمان به خـودمان و نگـریستن دیگـران به ما آمیخته به بیزاری یا دست‌کم به ناپسـند بود.»[۲۰۷] اگر بگـوییم که فعلی را از آن‌رو فضـیلت‌مندانه می‌شـمریم که به خیر همگانی می‌گراید یا بدان‌سـبب که ارادهٔ خـدا را بازمی‌نماید، پرسشـهایی همسـان بازمی‌گردند، و پاسخی همانند باید داد. ما هر آینه افعال را در نفسشان و جدا از فـاعلی خـاص لحـاظ توانیم کرد و می‌کنیم، و خصال یا امیال فضیلت‌مندانه را در نفسشـان لحـاظ توانیم کرد و می‌کنیم؛ اما اینجـا با مجردات روبه‌روییم، که بی‌گمان سودمندند ولی باز مجردات‌اند.

لیکن براون اصرار می‌ورزد که وقتی می‌گوید پرسشی بیهوده است که چرا الزام به کردن افعـال

---

۲۰۴. همان، «درس» ۲۴؛ ۱، ص ۵۰۸.	۲۰۵. همان، «درس» ۷۳؛ ۳، ص ۵۲۹.	۲۰۶. همان، ص ۵۳۲.	۲۰۷. همان، ص ۵۳۳.

معینی را احساس می‌کنیم، سخنش بر سر کاوش در طبع ذهن است. اگر به ورای خود ذهن بنگریم، پاسخ را می‌یابیم. حال باور ما به همگونگی طبیعت، حال مشابهی برایمان پیش می‌آورد. اگر تنها ذهن را بدیده گیریم، نمی‌توانیم بگوییم که چرا چشم می‌داریم که رویدادهای آینده به رویدادهای گذشته بمانند: فقط می‌توانیم بگوییم که ذهن چنین سرشته شده است. ولی دلایلی آشکار هست بر اینکه چرا ذهن چنین سرشته‌شده است. مثلاً، اگر با چشمداشت متضاد سرشته شده بودیم، قادر به زیستن نبودیم؛ نه می‌توانستیم تدارك آینده را ببینیم و نه می‌توانستیم با آموختن از تجربهٔ گذشته، برای پرهیز از خطر گامی برداریم. به‌همان‌سان، اگر احساسی از پسند و ناپسند اخلاقی نداشتیم، اگر فضیلتی یا رذیلتی، مهری به خدا یا انسان در میان نبود، زندگانی آدمی در غایت سیهروزی می‌گذشت. «پس به این لحاظ می‌دانیم چرا ذهنمان چنان سرشته شده است که دارای این عواطف باشد؛ و پژوهش ما، مانند پژوهشهای دیگر در حد فرجامینشان، ما را به خیر عنایت‌آمیز آن کسی راه می‌نماید که آفریدهٔ اوییم.»[۲۰۸]

برفرض این نظر دربارهٔ پسند اخلاقی، براون تفسیر فایده‌باورانهٔ هیوم را بر اخلاق بطبع مردود می‌شمرد. «اینکه همهٔ افعال فضیلت‌مندانه کمابیش به‌سود جهان می‌گرایند، البته واقعیتی است که به آن شك نتوان آورد.»[۲۰۹] اما پسندیدن افعال به حیث فضیلت‌مندانه بودنشان، خواه خودمان فاعل باشیم خواه افعال دیگران را بنگریم، صرفاً از آن‌رو نیست که چنان افعال مفیدند. فایده، در هر دو مورد، معیار پسند اخلاقی نیست....»[۲۱۰] از این حیث، راهبری به خیر همگانی خودش موضوع پسند اخلاقی است. دلیل اینکه اندیشمندانی چون هیوم در افتادن به تفسیری فایده‌باورانه بر اخلاق را آسان می‌یابند، آن است که «نسبت مستقلی از فضیلت و فایده هست که از پیش نهاده شده است،»[۲۱۱] یعنی نسبتی که به‌دست خدا نهاده شده است.

آیا این گفته بدان معنی است که براون نظریهٔ حس اخلاقی را می‌پذیرد؟ اگر از کلمهٔ «حس» صرفاً پذیرندگی[۲۱۲] مراد بود، پس تا جایی که ما بی‌تردید دارای پذیرندگی برای احساسات اخلاقی هستیم، می‌توان سخن از حس اخلاقی گفت. لیکن در این مورد باید از همان شماره «حس» سخن گفت که گونه‌های تمیزپذیر احساس هست. ولی نظریه‌پردازان حس اخلاقی از «حس» چیزی بیشتر از پذیرندگی صرف می‌خواستند. آنان به حس اخلاقی ویژه‌ای می‌اندیشیدند که مشابه حواس گوناگون چون بینایی و بساوایی است. و براون می‌گوید: «من نمی‌توانم تشابه ویژه‌ای با ادراکات یا احساسات، به‌معنای فلسفی این کلمات، کشف کنم، و بنابراین به نظرم عبارت «حس اخلاقی» به‌سبب تشابهات کاذبی که ناگزیر القا می‌کند تأثیر بسیار ناشایسته‌ای بر مناقشه دربارهٔ تفاوتهای

---

۲۰۸. همان، ص ۵۴۳. ۲۰۹. همان، «درس» ۷۷؛ ٤، ص ۲۹. ۲۱۰. همان، ص ٥١. ۲۱۱. همان، ص ٥٤.

212. susceptibility

اخلاقی اصلی میان افعال گذاشته است.»[۲۱۳] اشتباه فاحش هاچسن در این باور بود که کیفیات اخلاقی معینی در افعال هست که تصورات آن کیفیات را به همان نحوی در ما می‌انگیزند که چیزهای بیرونی، تصورات رنگ و شکل و سختی را به‌ما می‌دهند. اما صواب و خطا، کیفیات چیزها نیستند. «آنها کلماتی گویای نسبت‌اند و بس، و نسبتها اجزای موجود اشیا یا چیزها نیستند.... هیچ صوابی، خطایی، فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجیی به استقلال از فاعلانی که فضیلت‌مند یا رذیل‌اند وجود ندارند؛ و به‌همان‌سان، اگر عواطفی اخلاقی با نظارهٔ برخی افعال برنمی‌خاستند، هیچ فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجیی که تنها نسبتهای با این عواطف را بیان می‌کنند وجود نداشتند.»[۲۱۴]

اشتباه دیگری هست که پاره‌ای فیلسوفان به‌آن مستعد بوده‌اند. آنان هنگام بررسی عواطف زیبایی‌شناختی، وجود زیبایی کلیی را فرض می‌گیرند که تو گویی در همهٔ چیزهای زیبا پراکنده است. به‌همان‌گونه، خیال کرده‌اند که باید فضیلت کلی واحدی وجود داشته باشد که در همهٔ افعال فضیلت‌مندانه پراکنده است. از این‌رو، برخی کسان از نیکخواهی فضیلتی کلی ساخته‌اند. «همچنان که بارها گفته‌ام، هیچ فضیلتی وجود ندارد؛ فقط افعال فضیلت‌مندانه وجود دارند؛ یا به سخن باز هم درست‌تر، فقط فاعلان فضیلت‌مند. و آنچه عاطفهٔ اخلاقی احترام را درما می‌انگیزد فقط یك فاعل فضیلت‌مند یا عده‌ای فاعلان فضیلت‌مند نیست که به یك شیوهٔ همگونه عمل می‌کنند؛ بلکه انگیزندهٔ عاطفهٔ اخلاقی احترام، فاعلانی هستند که به راه‌های مختلف بسیاری عمل می‌کنند ــ به راه‌هایی که سادگی واقعی یا مفروض تعمیمها و رده‌بندی‌هایی که ما برقرار داشته‌ایم از اختلاف ذاتیشان نمی‌کاهد.»[۲۱۵] براون البته انکار نمی‌کند که ما توانایی تعمیم و رده‌بندی را داریم. ولی هر کوششی را برای تحویل همهٔ افعال فضیلت‌مندانه به یك رده مردود می‌داند.

گرایش «تجربه‌باورانه» براون در گفته‌هایش دربارهٔ گواهی بر وجود خدا پیداست. چندین‌بار می‌گوید که همهٔ استدلالهای پیشینی، و براستی همهٔ براهین مابعدالطبیعی (متافیزیکی) را دراین باب رد می‌کند، مگر تا جایی که بتوان آنها را به‌آنچه او برهان طبیعی (فیزیکی) می‌نامد تحویل کرد. «برهانهایی که عموماً به مابعدالطبیعی می‌نامند، من آنها را همیشه بر اطلاق عاری از نیروی اقناعی شمرده‌ام، مگر تا جایی که بر پایهٔ فرض ضمنی برهان طبیعی پیش بروند.»[۲۱۶] براون از برهان طبیعی مرادش برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع)[۲۱۷] است. «جهان نشانگر نشانه‌هایی بی‌چون‌وچرا از طرح و تدبیر است. و بنابراین قائم به‌ذات نیست بلکه کار یك ذهن طراح و مدبر[۲۱۸]

---

۲۱۳. همان، «درس» ۸۲؛ ٤، ص ۵۰-۱٤۹.   ۲۱٤. همان، ص ۲-۱٦۱.   ۲۱۵. همان، ص ۱٦۹.
۲۱٦. همان، «درس» ۹۳؛ ٤، ص ۳۸۷.
217. argument from design   218. a designing mind

است. پس یك ذهن بزرگ طراح و مدبر وجود دارد.»[۲۱۹] براون حجت می‌آورد که جهان نشانگر هماهنگی نسبتهاست، و ادراك این هماهنگی همان ادراك طرح و تدبیر است. «یعنی امکان ندارد که آن‌را ادراك کنیم بی‌آنکه بی‌درنگ احساس کنیم که هماهنگی اجزا با اجزا، و هماهنگی نتایجشان با یکدیگر، باید اصل و سرچشمه‌اش در گونه‌ای ذهن طراح و مدبر باشد.»[۲۲۰] ولی گویا براون فرض مسلم می‌گیرد که این برهان همچنین وجود خدا را به‌منزلهٔ صّانع یا آفریدگار عالم بازمی‌نماید. ظاهراً او درنمی‌یابد که برهان از روی طرح و تدبیر، چنانچه به‌خودی خود نگریسته شود، تنها وجود طراح و مدبر را به‌ثبوت می‌رساند نه آنکه، به‌معنای دقیق، آفریدگاری هست.

براون هنگام سخن‌گفتن از وحدت الهی[۲۲۱]، دوباره همهٔ حجتهای مابعدالطبیعی را رد می‌کند و به‌دیده‌اش آنها به بهترین‌وجه عبارت‌اند از «بازی مشقت‌بار با چنان کلماتی که یا دلالت بر هیچ‌چیز ندارند یا هیچ‌چیزی را اثبات نمی‌کنند.»[۲۲۲] از این‌رو، تنها وحدت الهی که می‌توانیم مبرهن داریم «مربوط به آن طرح و تدبیر یگانه‌ای است که می‌توانیم آن‌را در کالبد گیتی پی جوییم.»[۲۲۳] و این نگرش ضدمابعدالطبیعی دگربار در پرداختش به خیر الهی نمایان می‌شود. بدخواه‌نبودن خدا را، «تناسب بسی بیشتر نشانه‌های قصد نیکخواهانه به‌قدر کافی بازمی‌نماید.»[۲۲۴] به‌سخن دیگر، براون استدلال می‌کند که اگر تناسب نیکی با بدی را در جهان بسنجیم، پی‌می‌بریم که نیکی بیشتر از بدی است. دربارهٔ نیکی اخلاقی خدا می‌گوید که‌ماهیت خدا در موهبت احساسات اخلاقیی که به بشر ارزانی داشته هویداست. و ما از سوی خویش به‌اقتضای طبعمان چیزهایی را که به‌دیدهٔ پسند یا ناپسند اخلاقی می‌نگریم، «نه موضوعات‌پسند و ناپسند درمیان تنها همهٔ انسانها بلکه‌در نزد هر موجودی می‌شمریم که می‌پنداریم افعال را نظاره می‌کند، بویژه در نزد آن‌کس که چون بیشترین چالاکی را در دریافت و شناخت دارد باید، چنانکه چشم می‌داریم، به‌حکم همان برتری دریافتش، همچنین در ستودن و نکوهیدن از همه چالاکتر باشد.»[۲۲۵]

آشکارا، اگر کسی گونهٔ حجتهای مابعدالطبیعی مردودِ براون را بپذیرد، الهیات طبیعی او را یکی از سست‌ترین، یا به احتمال بیشتر سست‌ترین، بخشهای فلسفی‌اش خواهد شمرد. لیکن اگر می‌اندیشد که گزاره‌های راجع به خدا به‌بهترین‌وجه عبارت از فرضیه‌های تجربی‌اند، احتمالاً با نگرش کلی براون همدلی خواهد نمود، ولوکه برهانهایش را قاطع نداند.

---

۲۱۹. همان، «درس» ۹۲؛ ٤، ص ۳٦۹. ۲۲۰. همان، «درس» ۹۳؛ ٤، ص ۸-۳۸۷.
221. divine unity
۲۲۲. همان، ص ۳۹۱. ۲۲۳. همان‌جا. ۲۲٤. همان، ص ٤۰۷. ۲۲۵. همان، «درس» ۹۵؛ ٤، ص ٤٤٤.

۹. پایان گفتار

کانت دربارهٔ فیلسوفان اسکاتلندی عقل سلیم نظر خوشی نداشت. سخنانش را دربارهٔ آنان در مدخل مقدمه بر هر *مابعدالطبیعهٔ آینده*[۲۲۶] مکرر نقل کرده‌اند. کانت می‌گوید که منازعان هیوم چون رید، آزوالد و بیتی از دریافتن مقصود هیوم یکسره فروماندند. زیرا آنان آنچه را که او محل شك آورد مفروض گرفتند و به‌اثبات چیزی برخاستند که او هرگز به چون‌وچرا کردن در آن نیندیشید. وانگهی، آنان چنان به عقل سلیم توسل جستند که انگاری هاتف غیب است؛ و هنگامی که محملی عقلایی برای آرایشان نداشتند، عقل سلیم را به‌کار ملاك حقیقت گرفتند. به‌هر روی، «من برانم که هیوم بحق می‌توانسته است به‌همان اندازهٔ بیتی دعوی عقل سلیم بدارد، به‌علاوهٔ دعوی چنان فهم انتقادی که بیتی دارایش نبود.....»

این داوری بی‌گمان انگیختهٔ کار بیتی بود؛ و او به‌هیچ‌رو بهترین نمایندهٔ مکتب اسکاتلندی نبود. لیکن آشکارا گونه‌ای دلیل موجه بر سخنان کانت هست. به‌هر روی، براون که خودش فیلسوفی اسکاتلندی است، توجه را به‌این نکته جلب کرد که تقریر شمار کثیری از مبادی نخستینِ تخلف‌ناپذیر دربارهٔ عقل سلیم نامطلوب است. ما نمی‌توانیم به این شیوهٔ جزمی حدودی بر تحلیل انتقادی بنهیم. افزون بر این، استوارت و براون هردو خاطرنشان ساختند که آرای هیوم را فیلسوفان پیشین سنتِ عقل سلیم بارها بد فهمیده بودند. و آنان در این داوری برحق بودند.

به‌علاوه، چنین می‌نماید که پرورش فلسفهٔ عقل سلیم اسکاتلندی فراهم‌آورندهٔ گواهی تجربی بر استواری انتقاد کانت است. زیرا، چنانکه دیدیم، این جنبش که دست‌کم بیشترش به‌منزلهٔ واکنش تندی دربرابر نظریه‌های هیوم آغاز شد، به‌تدریج در چند نکته مهم به فلسفهٔ هیوم نزدیکتر آمد. افزون بر این، از پاره‌ای دیدگاه‌های براون تا دیدگاه جان استوارت میل راه چندان درازی نبود. مثلاً، هرچند براون وجود یك جهان مادی مستقل را تصدیق می‌کرد، بر آن بود که ماده در نفس خود برای ما ناشناخته است. ما احساسات را می‌شناسیم، و باور به جهان مادی مستقل از طریق آمیزه‌ای از مفهوم مکتسب امتداد و مفهوم ارجاع بیرونی که به‌یاری تجربهٔ عضلانی مقاومت کسب می‌شود برمی‌خیزد. فاصله از این دیدگاه تا بینش میل به جهان به‌منزلهٔ امکان همیشگی احساسات، فاصلهٔ چندان زیادی نمی‌نماید. بدین‌سان محل گفتگوست که به‌تناسبی که کاربرد تحلیل انتقادی در چهارچوب مکتب عقل سلیم پیش می‌رفت، این فلسفه هرچه بیشتر به تجربه‌باوری نزدیك می‌آمد، و این‌حال نشانگر خصلت غیرقابل دفاع آن در صورتهای پیشتر است که کانت بر آنها تاخت.

با این‌همه، فلسفهٔ عقل سلیم آشکارا سخنی در توجیه خود داشت. حملهٔ رید به «نظریهٔ تصورات»

---

226. *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschft wird auftreten können* (*Prolegomena to any Future Metaphysics*)

یکسره بی‌وجه نبود. چنانکه براون می‌گوید، راست است که رید گرایش داشت که فیلسوفانی را که سخن از ادراك تصورات می‌گفتند چنان بنگرد که انگاری که آنان همه به‌نظریهٔ تقریباً واحد قائل بودند، یعنی تصوراتی که ما ادراك می‌کنیم هستیهایی میانگین میان ذهن و چیزها هستند. و این تفسیر مثلاً درخور حال بارکلی نیست که محسوسات را «تصورات» می‌نامید. ولی دربارهٔ لاك صادق است، چنانکه توجهمان را بر یکی از شیوه‌های سخن‌گفتن او متمرکز گردانیم. به‌هر جهت، محل بحث است که زبان تصورات ناشایسته بود، که فیلسوفانی که این زبان را به‌کار می‌بردند قربانی نحوهٔ سخن‌گفتن خودشان شدند، و که آنچه رید می‌کرد آن بود که فیلسوفان را به‌موضع عقل سلیم فراخواند و بر این نیاز تأکید می‌ورزید که باید بدقت حدود معانی الفاظی چون «تصور» و «ادراك» را معین داشت. باز، هنگامی که رید به اتمیسم شناخت‌شناسانهٔ لاك و هیوم خرده می‌گرفت و توجه را به دخالت بنیادی حکم جلب می‌کرد و قائل بود که عناصر مفروض شناخت از راه تجرید تحلیلی از کلی بزرگتر به‌دست می‌آیند، دیدگاهی را پیش می‌نهاد که بیقین شایان اعتنا بود.

و اما درباب فراخوانی همگان به عقل سلیم، به گمان من باید به چند تمایز قائل بود. تا آنجایی که فیلسوفان اسکاتلندی پیشنهاد می‌کردند که باید نظریه‌هایی را که با تجربهٔ متعارف ناهمسازند یا آشکارا با باورها و پیشْ فرضهای ضروری زندگی مغایرند با قدری بدگمانی نگریست، دیدگاهشان درست بود. در عین‌حال به‌نظر نمی‌آید که کسانی مانند بیتی فهمیده‌اند که دیوید هیوم جویای طرد باورهای طبیعی یا انکار دیدگاه عقل سلیم نبود. او درپی بازجستن دلایل نظریی بود که می‌توان بر تأیید این باورها اقامه کرد. و حتی هنگامی که او می‌اندیشید که هیچ‌گونه دلیل یا برهان نظری معتبر نمی‌توان انگیخت، پیشنهاد نمی‌کرد که ما باید از این باورها دست بکشیم. براستی، دیدگاهش این بود که باور در عمل باید براثرهای ویرانگر عقل انتقادی چیرگی یابد. از این‌رو انتقاد فیلسوفان اسکاتلندی از هیوم بسا که یکسره به ناکامی می‌کشید. ارائهٔ شمارهٔ بزرگی از مبادی عقل سلیم کافی نبود، بویژه هنگامی که گرایش براین بود که این مبادی را بازنمای کششهای پرهیزناپذیر ذهن آدمی ترسیم کنند. اگر آنان ابطال آرای هیوم را می‌جستند، می‌بایستی نشان می‌دادند که اعتبار باورهای طبیعی هیوم را که او به‌یاری تداعی توضیحشان می‌داد می‌توان نظراً مبرهن داشت یا آنکه مبادی عقل سلیم در واقع عبارت بودند از مبادی عقلی و خودپیدای به‌شهود دریافته. یا، به‌سخن دقیقتر، آنان می‌بایستی اعتنایشان را بر شق دوم متمرکز می‌کردند، زیرا به‌دیده‌شان مبادی نخستین عقل سلیم پذیرای برهان نبودند. تقریر صرف این مبادی بس نبود. زیرا جا برای پاسخ هیوم بازمی‌ماند که دست‌کم در برخی موارد آنچه مبادی عقل سلیم نامیده می‌شدند صرفاً مبین باورهایی طبیعی بودند که از حیث روانشناسی امکان توضیحشان بود ولی از حیث فلسفی اثباتشان امکان نداشت، هر اندازه هم که برای زندگی عملی ضروری بودند. بواقع چندان مایهٔ شگفتی نبود که در قرن نوزدهم تجربه‌باوری از یك‌سو و ایدئالیسم از سوی دیگر فلسفهٔ عقل سلیم

اسکاتلندی را در سایه افکندند. و هنگامی که چیزی مانندهٔ فلسفهٔ عقل سلیم دیگربار در اندیشهٔ معاصر انگلیسی جلوه‌گر شد، صورت دیگری به‌خود گرفت، یعنی صورت تحلیل‌زبانی.

در برّ اروپا نهضت اسکاتلندی بدون توفیق نبود، و بویژه از طریق ویکتور کُوزَن[۲۲۷] (۱۷۹۲-۱۸۶۷) بر آنچه چندگاهی فلسفهٔ رسمی فرانسه بود تاثیر بسیار چشمگیری نهاد. فیلسوفان فرانسویی که از نهضت اسکاتلندی تاثیر برداشتند فراتر از خصوصیاتی را دیدند که داوری انتقادی کانت را انگیخت. مثلاً، آنان پویش ذهن را به‌سوی پرسشهای اخلاقی و عملی، کاربرد روش آزمایشی، و گرایش به تمرکز فکر بر داده‌های واقعی موجود و نه بر پژوهشهای نظری مجرد دیدند و پسندیدند. و به‌لحاظی راست است که فلسفه نزد متفکران اسکاتلندی کمتر از هم‌میهن بلندپایه‌شان هیوم خصلت یك بازی را داشت. براستی گفته‌ای گمراه‌کننده است که نزد هیوم فلسفه چیزی بیشتر از یك بازی نبود. او مثلاً می‌اندیشید که فلسفه‌ای تحلیلی و انتقادی، افزار بسیار نیرومندی برای کاستن تعصب و عدم تساهل تواند بود. و از رویهٔ مثبت، او پیدایش علمی دربارهٔ انسان را که تشابهش با علم فیزیکی گالیله و نیوتن امکان‌پذیر باشد، پیش چشم داشت. او در عین‌حال البته گاهی از فلسفه‌اش ــ خاصه در چیزی که به‌دیدهٔ رید رویه‌های ویرانگرترش بود ــ همچون موضوعی برای مطالعه، یا همچون چیزی که رابطهٔ اندکی با زندگی عملی دارد سخن می‌گفت. لیکن رید و استوارت آشکارا فلسفه را به‌حال زندگی اخلاقی و سیاسی انسان مهم می‌دانستند؛ و آنان صرفاً خواهان پژوهیدن این نبودند که چرا مردم آنچنان که معمولشان است می‌اندیشند و سخن می‌گویند، بلکه دربند نیروبخشیدن به معتقداتی بودند که ارزشمندشان می‌انگاشتند. و ستایندگان فرانسوی ایشان که خو گرفته بودند که در فلسفه راهنمایی برای زندگی ببینند، این عنصر اندیشه‌شان را با مذاق خود خوشایند می‌یافتند.

دعوی بزرگ رید، تا جایی که به تاختش بر هیوم ربط می‌یافت، این بود که هیوم به شیوه‌ای روشن و سامانمند نتایجی را می‌گرفت که از مقدمات نهادهٔ پیشینیانش برمی‌آمدند. و او بدین‌سان تا اندازه‌ای مسبب تفسیری متعارف و پرنفوذ بر تحول تجربه‌باوری طراز کهن انگلیسی بود. تا حدی کانت در این نظر شریك بود، دست کم تا حد ملاحظهٔ اینکه فرضیهٔ تازه‌ای را باید آماده ساخت، و حیاتِ شناختی[۲۲۸] انسان و داوریهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی او نیاز به تبیینی تازه دارند. ولی هرچند هیوم تا اندازه‌ای نقطهٔ عزیمتی نه فقط برای رید بلکه همچنین برای کانت فراهم کرد، در تاریخ فلسفه اهمیت کانت به‌مراتب عظیمتر از آن فیلسوف عقل سلیم است. و در جلد سپسین، به‌تفصیل به‌دستگاه فلسفی او خواهیم پرداخت.

---

227. Victor Cousin 228. cognitive

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

آ

آخرت	future state
آرایش	disposition
آرزو	desire
آزاد	free
آزادی	freedom, liberty
آزادی فعل و ترك فعل	liberty of indifference
آزمایش	experiment
آزمایشگر	experimenter
آزمایشی	experimental
آگاه، آگاهانه	conscious
آگاهی	consciousness
آیین	doctrine
آیینی	doctrinal, dogmatic

الف

ابدی	eternal
ابطال	refutation
ابلاغ	communication
اتباع	subjects
اتفاق	agreement
اثبات‌پذیر	demonstrable
اثر	effect
اثربخشی	efficacy
اجبار	coercion
اجتماع سیاسی	body politic
اجماع	universal consent
احتمال	probability, contingency
احساس	feeling, sentiment
احساس (حسی)	sensation
احساس اخلاقی	moral sentiment
احساس‌باوری	sensationalism
احساس ظاهر	sensation
احسان	charity
احکام اخلاقی	moral decisions
اخترگویی	astrology
اختیار	power
اختیار (در برابر «جبر»)	freedom, free-will, liberty
اخلاق	ethics, morals, morality
اخلاقی	ethical, moral
ادراك	perception

ادراک‌پذیر	perceptible
ادراک حسی	sense-perception
ادراک‌شدنی	perceivable
ادراک کردن	to perceive
ادراک‌ناپذیر	imperceptible
اراده	will
ارادهٔ آزاد	free-will
اراده کردن	willing
ارتباط همدلانه	sympathetic communication
ارج	merit
ارجمند	meritorious
ارجمندی	merit
ازلی	eternal
استدلال	reasoning
استدلال دوری	circular reasoning
استدلال قیاسی	syllogistic reasoning
استعداد	aptitude
استعلایی	transcendent
استقرا	induction
استقرایی	inductive
استقلال	independence
استنباط	inference
استنباط عِلّی	causal inference
استنتاج	deduction, conclusion
استنتاجی	deductive
اسطقس	substrate, substratum
اِسناد	attribution
اصطلاح	term
اصل	original
اصلی	original
اصول موضوعه	postulates
اضافه	relation
اطلاق	application
اعتبار	validity
اعتقاد	belief
اعیان حس	objects of sense
اقتدار	authority
اقناع	persuasion
الحاد	atheism
الحادی	atheistic
الزام	obligation
الزام‌آور	obligatory
الم	pain
الوهیت	the divine
الهام	revelation
الهیات	theology, divinity
امتداد	extension
امر متخیل	the imaginable
امر متصور	the conceivable
امر موهوم	fiction
امر واقع	fact, matter of fact
امتناع	impossibility
امکان	possibility
انتزاعی	abstract
انتزاعیات	abstractions
انتقادی	critical
انتقال‌ناپذیر	inalienable
انحلال	resolution
اندازه	magnitude
اندیشنده	cogitative
اندیشه	thought
اندیشیدن	thinking
انسان‌مداری (اومانیسم)	humanism
انصاف	equity
انطباع	impression

انطباعات حواس — impressions of senses
انطباع حسی — sense-impression
انطباق — application
انفعال — affection, affect, passion
انکار — denial
انکشاف — revelation
انگیزش — impulse
انگیزه — motive, impulse
ایستادگی به خود — subsistence by oneself
ایستاده به خود — subsisting by oneself, independent, self-existing
ایقان — conviction, persuasion
ایمان — faith
این‌نه‌آنی — diversity
اینهمانی (هوهویت) — identity
اینهمانی شخصی — personal identity
ایهام‌آمیز — ambiguous

ب

بازخرید گناهان — redemption
بازنمود — representation
باطل — wrong, untrue
بالفعل — de facto, actual
باور — belief
بد، بدی — evil
بداهت — evidence
بدبختی — unhappiness, misery
بدیهی — evident
بدیهیات — axioms
برازندگی — propriety
برزیدن، ورزیدن — manipulation
برهان — demonstration, argument
برهان از روی طرح و تدبیر — argument from design
برهان اتقان صنع ← برهان از روی طرح و تدبیر
برهان‌پذیری — demonstrability
برهان‌پذیر — demonstrable
برهان خلف — reductio ad absurdum
برهان غایت‌انگارانه — teleological argument
برهان‌ناپذیری — non-demonstrability
برهان هستی‌شناختی — ontological argument
برهانی — demonstrative
برین — supreme
بساطت — simplicity
بسودنی — tangible
بسیط — simple
بصیرت — insight
به تضمن — by implication
بقا — subsistence, survival, immortality
بقای نفس — immortality of the soul
بهروزی — well-being
بهره‌مندی — participation
بهم‌پیوستگی ثابت — constant conjunction
به میانجی — mediate, mediately
به‌واسطه — mediate, mediately
بی‌ارجی — demerit
بی‌تناسبی — disproportion
بی‌جنبش — inert
بیرون‌بودگی — exeriority, externality
بیزاری — aversion
بیعت — allegiance
بی‌علت — uncaused
بی‌کران — infinite

بی‌معنی	non-significant
بی‌میانجی	immediate, immediately
بینش	outlook
بی‌واسطگی	immediacy
بی‌واسطه	immediate, immediately
بی‌همتایی	unicity

پ

پاداش	reward
پادافراه	punishment
پاکنهادی	rectitude
پایندگی به خود	subsistence by oneself
پدیدآوردن	production
پدیده	phenomenon
پدیده‌ای	phenomenal
پدیده‌باور	phenomenalist
پدیده‌باورانه	phenomenalistic
پدیده‌باوری	phenomenalism
پدیدهٔ ثانوی	epiphenomenon
پذیرا، پذیرنده	susceptible
پذیرندگی	susceptibility
پژوهش نظری	speculation
پسند، پسندیدن	approval, approbation
پسینی	a posteriori
پندار	notion
پنداشت	notion, conception, concept
پویا	dynamic
پویایی	dynamics
پیامد	consequence
پی‌آیند	consequent
پیدایش	generation
پیدایی	appearance
پیش‌پنداشت	preconception
پیش‌داوری	prejudice
پیش‌فرض	presupposition
پیشی	priority
پیشینی	a priori

ت

تالی	consequence, consequent
تأثیر	efficacy
تألیف	composition
تأمل	reflection, contemplation
تأیید	confirmation
تباهی	decay
تبیین	explanation, account
تبیین‌پذیر	explicable
تبیین رفع و رجوع	explaining away
تجربه	experience
تجربه‌باور، تجربه‌باورانه	empiricist
تجربه‌باوری	emiricism
تجربهٔ حسی	sense-experience
تجربی	empirical
تجرد نفس	immateriality of the soul
تجرید	abstraction
تجریدی	abstract
تجزیه	resolution
تحقیق‌پذیری	verification
تحکمی	arbitrary
تحلیل	analysis
تحلیل زبانی	linguistic analysis
تحلیلی	analytic
تحویل‌پذیر	reducible
تخیل	imagination
تداعی	association
تداعی تصورات	association of ideas

ترکیب	synthesis, composition
ترکیبی	synthetic
تساهل	toleration
تسلسل	sequence
تسلسل	infinite regress
تشابه	analogy
تشابهی	analogical
تصادف	chance
تصدیق	assent, affirmation, judgment, consent, concession
تصدیق عام	universal consent
تصور	idea, representation, conception
تصورباور، تصورباورانه	idealist
تصورباوری	idealism
تصور بسیط	simple idea
تصور روشن و متمایز	clear and distinct idea
تصور فطری	innate idea
تصورکردن	to conceive
تصور مرکب	complex idea
تضاد	opposition, contrariety
تضمن	implication
تطابق	correspondence
تعادل	balance
تعارض	contrariety
تعریف	definition
تعصب‌ورزی	fanaticism
تعقل	ratiocination, reasoning
تعقلی	discursive
تعمد	deliberation
تعین	determination
تعین‌بخش	determining
تعین‌پذیر	determinable
تعیین	determination
تفرد	individuation
تفسیر	interpretation
تفکر	cogitation, thinking
تفکیك قوا	division of powers
تقارن	concurrence
تقدم	priority, antecedence
تقدم زمانی	temporal priority
تقدیر و تدبیر (الهی)	disposition
تقریر	assertion, expression, statement, formulation
تقریری	assertoric
تکلیف	duty
تکمیل	perfection
تمایز	distinction
تمایزهای اخلاقی	moral distinctions
تمشیت عنایت‌آمیز	providential government
تناسب	proportion
تناقض	contradiction
تناقض‌آمیز	contradictory
توازی	parallel
توالی	succession
توالی زمانی	temporal succession
توان	power
توانش ذهنی	mental capacity
توجیه	justification
توحید	monotheism
توصیف	description
توضیح	explanation, account
تهذیب	edification

ث

ثالوث اقدس	Trinity

ج

جامعهٔ سازمان‌یافته	organized society
جامعهٔ مدنی	civil society
جاویدان	eternal
جبرانگارانه	determinist
جزء	part
جزئی	particular
جزمی	dogmatic
جزمی‌اندیشی	dogmatism
جسم	body
جسمانی	corporeal
جسمانیت	corporeality
جمعی	collective
جنبندگی	mobility
جنبنده	mobile
جنس (در منطق)	genus
جوهر	substance
جوهری	substantial
جوهر یگانه	one substance
جهان‌بینی	world-view

چ

چندگونگی	variety
چیز نامدرك	unperceiving thing
چیزهای محسوس	sensible things

ح

حافظه	memory
حاکم	sovereign
حاکمیت	sovereignty
حال ابدی	eternal-now
حالت	mode, modification
حالت بسیط	simple mode
حالت مختلط	mixed mode
حجت	authority
حجت	argument
حجت شخصی	argumentum ad hominem
حجیت	authority
حدوث	generation
حرکت	motion
حرکت ارادی	voluntary motion
حرکت حیاتی	vital motion
حرکت حیوانی	animal motion
حرکت مکانی	local motion
حس	sense
حس اخلاقی	moral sense
حساس	sensitive
حس باطن	internal sense
حس برازندگی	sense of decency or decorum
حس بیرونی	external sense
حس حقیقت	sense of veracity
حس درونی	internal sense
حس زیبایی	sense of beauty
حس شرف	sense of honour
حس ظاهر	external sense
حس فایده	sense of utility
حس مشترك مصلحت	common sense of interest
حس مضحکه	sense of the ridiculous
حس همدلی	sense of sympathy
حسی	sensitive

خواست volition
خواهش appetite
خود self
خودانگیختگی spontaneity
خودباور solipsist
خودباوری solipsism
خودبین، خودبینانه self-regarding
خودپیدا self-evident
خودخواهی selfishness
خوددوستی self-love
خودسانی self-identity
خودسرانه arbitrary
خودنگرانه self-regarding
خوش‌ذوقی taste
خویشتن‌خواه egoist
خویشتن‌خواهانه egoistic
خویشتن‌خواهی egoism
خیر good, goodness
خیر برین
summum bonum, supreme good, supreme goodness
خیر همگانی common good

د

داده‌ها data
داده‌های بی‌میانجی
the immediately given
داده‌های تجربی empirical data
داده‌های حسی
sense-presentations, sense-data
دارایی property
دارایی خصوصی private property
داوری judgment

حضور همه‌جایی omnipresence
حق right
حق طبیعی natural right
حقیقت truth
حقیقی true
حکم
judgment, sentence, statement, assertion
حکم احتیاطی hypothetical imperative
حکم ایجابی affirmation
حکم مطلق categorical imperative
حکومت government, commonwealth
حکومت اکتسابی
commonwealth by acquisition
حکومت تأسیسی
commonwealth by institution
حکومت مدنی civil government
حکیم لاهوتی theologian
حمل attribution, predication

خ

خارجیت externality, exteriority
خارق اجماع paradoxical
خاصیت property
خاطره memory
خداباوری، خداپرستی theism
خداوند برین Supreme Monarch
خدای تعالی the Almighty
خدای متشخص personal God
خرسندی satisfaction
خشنودی goodwill, complacency
خصلت quality
خطا wrong

داوری اخلاقی	moral judgment
داوری ارزشی	judgment of value
درد	pain
دُرشتی	solidity
درک زیبایی شناختی	aesthetic appreciation
دروغ	false, falsity
درون‌نگری	introspection
دریافت، دریافته	apprehension, perception
دستگاه (فکری یا فلسفی)	system
دستگاه‌مند	systematic
دعوی	contention
دلالت	signification
دلالت تضمنی	implication
دلالت مفهومی	connotation
دلخواهانه	arbitrary
دلیل	reason
دور فاسد	vicious circle
دوگانه‌انگاری	dualism
دولت	State
دید، دیده	view
دیدنی	visible
دیرند	duration
دین طبیعی	natural religion

ذ

ذات	nature, essence
ذاتی	intrinsic, virtual, inherent, essential
ذرهٔ انسانی	human atom
ذوق	taste
ذهن	mind
ذهن دریابنده	percipient subject
ذهن شناسنده	subject
ذهن مدرِک	percipient subject
ذهن‌باوری	subjectivism
ذهنی	mental, subjective
ذهنیت	subjectivity

ر

رابطهٔ ضروری	necessary connection
رادمنش	generous
رادمنشی	generosity
رازوری	mysticism
راست	true, truth
راستی	truth
رأی	assertion, view, opinion
رده	class
رده‌بندی	classification
رذیل، رذیلانه	vicious
رذیلت	vice
رستگاری	salvation
رفتار	behaviour
رساندن (= ابلاغ)	communication
رنج	pain
روانی	psychic
روح	spirit
روحانی	spiritual
روح‌باور، روح‌باورانه	spiritualist
روح‌باوری	spiritualism
روح حیوانی	animal spirit
روحی	spiritual
روش	method
روش‌مندانه	methodological
روشنگری (نهضت یا عصر)	Enlightenment
رویه	aspect
رهیافت	approach

ز

زمان	time
زمانی	temporal
زندگی حسی	sensitive life
زوال	decay
زورورزی	violence
زهد	asceticism
زیبایی‌شناختی	aesthetic
زیبایی‌شناسی	aesthetics
زیبندگی	decency

س

سازا	constituent
سازاهای بسیط	atomic constituents
سازگاری	agreement
سازمان حکومت	constitution
سازوار	consistent
سازوکار	mechanism
سامان	order
سامان طبیعت	rerum natura, order of nature
سامان کیهانی	cosmic order
سبب	occasion
ستودنی	praiseworthy
سرشت	nature, constituion
سعادت	happiness
سفسطه	sophistry
سکون	rest
سلب	privation
سلبی	negative
سیاست	politics

ش

شامل	universal
شبه علم	pseudo-science
شر	evil
شرطی	conditional
شریر، شریرانه	evil
شرك	polytheism
شعور	consciousness
شقاوت	misery
شکاك	sceptic
شکاکانه	sceptical
شکاکیت	scepticism
شکاکیت تالی	consequent scepticism
شکاکیت مقدم	antecedent scepticism
شکل	figure
شمول	extension
شناخت	knowledge
شناخت برهانی	demonstrative knowledge
شناخت حسی	sensitive knowledge
شناخت‌شناس	epistemologist
شناخت‌شناسانه	epistemological
شناخت‌شناسی	epistemology
شناخت شهودی	intuitive knowledge
شناخت عقلی	rational knowledge
شناخت علمی	scientific knowledge
شناخته (در برابر «شناسنده»)	object
شناختی	cognitive
شناسنده (در برابر «شناخته»)	subject
شناسندهٔ مدرك	percipient subject
شهود	intution
شهودباوری	intuitionism
شهودی	intuitive

شیء	object
شیء مدرَك	perception

ص

صادق	true
صانع	Author
صانع طبیعت	Author of Nature
صداقت الهی	divine veracity
صدق	truth
صریح	explicit
صفت	attribute
صناعت	artifice
صناعی	artificial
صواب	right
صورت	form
صورت ذهنی	phantasm, image
صورت متخیل	image
صورت متصور	phantasm
صورت محسوس	species
صورت مخیل	image
صورت معقول	notion
صورت وهمی	fiction
صوری	formal

ض

ضد	opposite
ضرورت	necessity
ضروری	necessary

ط

طبع	nature
طبیعت	nature
طبیعت آفریننده	Plastic Nature
طبیعت‌باوری	naturalism
طبیعی	natural
طرح و تدبیر	design

ظ

ظلم	injustice
ظن	opinion

ع

عاطفه	emotion
عاطفی	emotional, emotive
عاقل	intelligent, rational
عام	general, common
عدل	justice
عدم تناهی	infinity
عرض	accident
عرضی	accidental
عرفان	mysticism
عزم	determination
عقل	intellect, intelligence, reason
عقلانی	rational
عقل‌باور، عقل‌باورانه	rationalist
عقل‌باوری	rationalism, intellectualism
عقل سلیم	common sense
عقل فعال	active intellect
عقلی	rational, intellectual
عقیدتی	dogmatic, doctrinal
عقیده	doctrine, dogma
عکس	image
علامت	sign
علامت دال، علامتِ دلالت	sign
علت	cause
علت سببی	occasional cause

علت صوری	formal cause
علت غایی	final cause
علت فاعلی	efficient cause
علت مادی	material cause
علم	science
علم اخلاق	ethics
علو	excellence
علوم کاربستی	applied sciences
علمی	scientific
عِلّی	causal
علیت	causality, causation
عمل	action
عمل‌باور	pragmatist
عمل‌باوری	pragmatism
عملی	practical
عموم	generality
عنایت	providence
عین	object
عین مدرَک	perception
عین موضوع	object
عینی	objective
عینیت	objectivity

غ

غایت	end
غایت‌انگارانه	teleological
غایت‌انگاری	teleology
غیرخواهانه	altruistic
غیرخواهی	altruism
غیرنگرانه	other-regarding

ف

فاعل	agent
فاعل عاقل	rational agent
فاعل کارگر	active agent
فاعل مختار	free agent
فاعلیت	agency, efficiency
فایده	utility
فایده‌باور، فایده‌باورانه	utilitarian
فایده‌باوری	utilitarianism
فداکاری	self-sacrifice
فراآوردن	production
فراتجربی	transcendent
فراجهانی	extramundane
فراحسی	supersensible
فراطبیعی	supernatural
فراگرد	process
فراگردِ هست‌کننده	generative process
فراگیر	universal
فراگیری	universality
فرجامین	ultimate, final
فرد	individual
فردباوری	individualism
فردباوری ذره‌وار	atomic individualism
فردی	individual
فرزانگی	wisdom
فرضی	hypothetical
فرضیه	hypothesis
فرضیه‌های تبیین‌گر	explanatory hypotheses
فرمان، فرموده	dictate
فساد	corruption
فسادپذیر	corruptible
فسادناپذیر	incorruptible
فضیلت	virtue
فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه	virtuous

فطری	innate
فعال	active
فعالیت	activity
فعل	action
فعل آزادانه، فعل مختار	free action
فعلی	actual
فکر	thought
فلسفهٔ اولی	first philosophy
فلسفهٔ اخلاقی	moral philosophy
فلسفهٔ نفی ماده	immaterialism
فنا	annihilation
فناناپذیر	immortal
فهم	understanding
فهم‌ناپذیر	incomprehensible
فهم‌ناپذیری	incomprehensibility
فهمیدنی	intelligible

ق

قاطع (برهان)	conclusive, cogent
قاعده	rule
قانون	law
قانون وضعی	positive law
قانونیت	legality
قایم به ذات	self-existing, subsisting by oneself
قدرت	power
قدرت مشترك	common power
قرارداد اجتماعی	social covenant, social contract, social compact
قصد	intention
قضیه	theorem
قطعی	definite
قوام	constitution
قوانین طبیعی	laws of nature
قوت اقناعی	force
قول	assertion
قوه	faculty
قوهٔ اجرائی	executive power
قوهٔ حیاتی	vitality
قوهٔ قانون‌گذاری	legislative power
قوهٔ قضایی	judicial power
قهر	force
قیاس	deduction
قیاس تمثیل	analogy
قیاس صوری	syllogism
قیاسی	deductive
قیاسی	analogical
قیام به‌ذات	subsistence by oneself, independence
قید و وصف	qualification

ك

کاذب	false, untrue
کاربست	application
کاربست‌پذیری	applicability
کاربستی	applied
کارپذیر	passive, patient
کارکرد	function
کارگر	active, agent
کالونی‌کیش	Calvinist
کامل	perfect
کاوش‌نظری	speculation
کذب	falsity
کردار	conduct
کرده	action

کشف revelation
کشور State
کل whole
کلام speech
کلامی theological
کلبی‌مشربی cynicism
کلمه word
کلی universal, general
کلیت universality
کمال perfection
کمال نفس self-perfection
کمیت quantity
کمینه‌سازی self-depreciation
کنش operation, action
کوشش حیاتی conatus
کیش کالونی Calvinism
کیفر punishment
کیفیات پوشیده occult qualities
کیفیات دومین secondary qualities
کیفیات سومین tertiary qualities
کیفیات نخستین primary qualities
کیفیت quality
کین hate
کیهانی cosmic

گ

گرایش
inclination, tendency, propensity
گرایشهای جدایی‌جویانه
centrifugal tendencies
گزاره proposition, statement
گزارهٔ اخباری
informative proposition, factual statement
گزارهٔ پیشینی a priori proposition
گزارهٔ پیشینی ترکیبی
synthetic a priori proposition
گزارهٔ تحلیلی analytic proposition
گزارهٔ ترکیبی synthetic proposition
گزینش choice
گزینش آزادانه free choice
گسستگی، گسیختگی interruption
گنجایش، گنجایی capacity
گواهی evidence
گیتی universe

ل

لاادری agnostic
لاادری‌گری agnosticism
لاهوتی theological
لذت pleasure
لذت‌باور hedonist
لذت‌باورانه hedonistic
لذت‌باوری hedonism
لفظ term
لفظی verbal
لوح نانوشته tabula rasa

م

مابازا counterpart
مابعدالطبیعه metaphysics
مابعدالطبیعی metaphsical
ماده‌باور، ماده‌باورانه materialist
ماده‌باورانه materialistic
ماده‌باوری materialism
مادهٔ نخستین first matter
مادی material
ماشین‌وار انگارانه mechanistic

ماشین‌وار انگاری mechanism
ماشینی mechanical
مالکیت ownership
ماهوی essential
ماهیت essence
ماهیت اسمی nominal essence
ماهیت واقعی real essence
مبادی نخستین first principles
مبدأ principle
مبداءِ عدم تناقض
principle of non-contradiction
مبداءِ فراآورنده productive principle
مبرهن‌داشتنی demonstrable
متافیزیك metaphysics
متاله theologian
متخیله imagination
متضاد opposed, contrary
متعالی transcendental
متعین determinate
متقدم prior, precedent
متمایز distinct
متناقض contradictory
متناهی finite
مثالی archetypal
مجرد abstract
مجرد (نامادی) immaterial
مجردات abstractions
محال absurd
محالی absurdity
محتمل probable, contingent
محدود definite
محسوس sensible
محسوسات sensible things

محض pure
محمول attribute, predicate
مختار free
مدارا toleration
مداراگر tolerant
مدرَك perception
مدلول
signified, signification, significance
مدنی civil
مراقبه (مراقبه در نفس، مراقبهٔ ذهنی، مراقبهٔ نفسانی)
reflection
مرئی visible
مرجع اقتدار authority
مرجع حجیت authority
مردمی humanity
مردمی‌خو humane
مردمی‌خویی humanity
مرکب complex
مستعد susceptible, capable
مستقل independent
مسجل داشتن to establish
مسلمات postulates
مشابه analogous
مشاهده observation
مشترك common
مشرب disposition
مشروعیت legitimacy
مصداق instance, extension
مصلحت
interest, expedient, expediency
مصلحت شخصی self-interest
مضمر implicit

مطابق	corresponding
مطلق	absolute
مطلق‌انگاری	absolutism
معدوم	non-existent
معقول	intelligible, rational
معلول	effect
معنی	meaning, sense, significance
معنی‌دار	significant, meaningful
مفهوم	conception, concept, notion
مفهوم دومین	second intention
مفهوم ضمنی	implication
مفهوم نخستین	first intention
مقایسه	comparison
مقدر (از صفات خدا)	Disposer
مقدم	prior, antecedent
مقنع	convincing
مکان	space
مکانی	spatial
مکانی‌ـزمانی	spatio-temporal
ملازم	concomitant
ملازمه	inherence, inhesion
ملازمه‌داشتن	to inhere
ملاك	criterion
ملحد	atheist
ملموس	tangible
ملهم	revealed
ممتد	extended
ممتنع	impossible
ممکن	possible
مناقشه	controversy
منش	character
منطق	logic
منطقی	logical
منفرد	individual
منفعل	passive
منفی	negative
موجبیت	determinism
موجود	being, existent
موجود حساس	sensitive being
موجود عاقل	rational being
موجود فعال	active being
موجود متعقل	reasoning being
موجود مدرك	perceiver
مؤخر	posterior
موضوع (در برابر «محمول»)	subject
موضوع شناسایی	object
موضوعات حس	objects of sense
موهوم	fictitious
مهر	love
میانگین	intermediate
میل	affection

ن

ناب	pure
نابرازندگی	impropriety
ناباوری	incredulity
ناپسند	disapproval, disapprobation
ناجسمانی	incorporeal
نادرست‌نمایی	misrepresentation
نادیدنی	invisible
نازیبندگی	ungracefulness
ناسازگاری	disagreement
ناعقلانی	irrational
نافهمیدنی	unintelligible
ناگسستگی، ناگسیختگی	uninterruptedness
نام	name

نام‌انگار، نام‌انگارانه	nominalist
نام‌انگارانه	nominalistic
نام‌انگاری	nominalism
نامادی	immaterial
نامتعین	indeterminate
نامتناهی	infinite
نامحسوس	insensible
نامعقول	irrational
نامعلول	uncaused
ناممتد	unextended
ناممکن	impossible
ناموجه ، بی‌موجب	gratuitous
نامیرندگی نفس	immortality of the soul
نامیرنده	immortal
نتیجه	result, conclusion, consequence
نسبت	relation
نسبتهای تصوری	ideal relations
نسبتهای عِلّی	causal relations
نسبی	relative, relational
نسبی‌انگاری	relativism
نسخه	copy, ectype
نشانه	mark
نطق	discourse
نظر	view
نظرپردازی	speculation
نظری	theoretical, speculative
نظریه	theory
نظریهٔ بازنمایی ادراك	representative theory of perception
نظریهٔ بازنمایی شناخت	representationist view of knowledge, representationalism, representationism
نظریه‌پرداز	theorist
نظریه‌پردازی	theorizing
نفس	soul
نفس جهانی	world-soul
نفس حسی	sensitive soul
نفس‌کشی	mortification
نفی	negation
نقایض	antinomies
نقص، نقصان	imperfection
نقض	contradiction
نقیض	contrary
نکوهیدنی	blameable
نگرش	attitude, outlook
نماد	symbol
نمود	appearance
نموداری	ostensive
نمودگار	ectype
نمودگاری	ectypal
نمونه	instance
نمونهٔ آغازین	archetype
نوع (در منطق)	species
نهاد	nature, constitution
نهاد (اجتماعی)	institution
نیروی رانش	impetus
نیت	intention
نیك، نیکی	good, goodness
نیکبختی	happiness
نیکخواه، نیکخواهانه	benevolent
نیکخواهی	benevolence

و

وابستگی	dependence
وابسته	dependent
واجب‌الوجود	necessarily-existing

واقع‌گرایی	realism
واقعی	real, factual
واقعیت	reality
واکنش	reaction
وجدان	conscience
وجد و حال	enthusiasm
وجود	existence, being
وجود بالفعل	actual existence
وجود برین	Supreme Being
وجودشناختی	ontological
وجودشناسی	ontology
وجه عقلی	justification
وحدت	unity
وحی	revelation
وحیانی	revealed
وضع جنگ	state of war
وضع طبیعی جنگ	natural state of war
وهم	fiction

ه

هست‌شدن، هست‌کردن	generation
هست‌نشدنی	ingenerable
هستی	being
هستی اندام‌وار	organization
هستی یزدانی	the divine
هستی‌شناختی	ontological
هستی‌شناسی	ontology
هم‌احساسی	fellow-feeling
همانندسازی	assimilation
همانندی	resemblance
هماهنگی	harmony
همبود	coexisting, coexistent
همبودی	coexistence, togetherness
همپهلو	contiguous
همپهلویی	contiguity
همتا	counterpart
همحسی	fellow-feeling
همدلی	sympathy
همساز	consistent
همسو	coextensive
همکنشی	interaction
همگانی	public, common
همگسترده	coextended
همگونگی	uniformity
همگونه	uniform
هم‌مصداق	coextensive
هم‌نهادگی	juxtaposition
همه‌توان	omnipotent
همه‌توانی	omnipotence
هیولای اول	materia prima

ی

یازش	endeavour
یازش برون‌گرا	endeavour outwards
یازش درون‌گرا	endeavour inwards
یقین	certainty
یقینی	certain
یگانه‌انگاری	monism

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

A

absolute	مطلق
absolutism	مطلق‌انگاری
abstract	مجرد، تجریدی، انتزاعی
abstraction	تجرید، انتزاع
abstractions	مجردات، انتزاعیات
absurd	محال
absurdity	محالی
accident	عرض
accidental	عرضی
account	تبیین، توضیح، گزارش
action	فعل، عمل، کنش، کرده
active	کارگر، فعال
active agent	فاعلِ کارگر
active being	موجود فعال
active intellect	عقل فعال
activity	فعالیت
act of willing	فعل اراده‌کردن
actual	فعلی، بالفعل
actual existence	وجود بالفعل
aesthetic	زیبایی‌شناختی
aesthetic appreciation	درك زیبایی‌شناختی
aesthetics	زیبایی‌شناسی
affect	انفعال
affection	انفعال، میل
affirmation	تصدیق، حکم ایجابی
agency	فاعلیت
agent	فاعل، کارگر
agnostic	لاادری
agnosticism	لاادری‌گری
agreement	سازگاری، اتفاق
allegiance	بیعت
Almighty, the	خدای تعالی
altruism	غیرخواهی
altruistic	غیرخواهانه
ambiguous	ایهام‌آمیز
analogical	قیاسی، تشابهی
analogous	مشابه
analogy	تشابه، قیاس تمثیل
analysis	تحلیل
analytic	تحلیلی
analytic proposition	گزارهٔ تحلیلی
animal spirit	روح حیوانی

annihilation فنا
antecedence تقدم
antecedent مقدم
antecedent scepticism شکاکیت مقدم
antinomies نقایض
a posteriori پساتجربی
a posteriori proof حجت پساتجربی
appearance نمود، پیدایی
appetite خواهش، شوق
appetitive خواهشی، شوقی
applicability کاربست‌پذیری
application کاربست، انطباق، اطلاق
applied کاربستی
applied sciences علوم کاربستی
apprehension دریافت، دریافته
approach رهیافت
approbation پسند، پسندیدن
approval پسند، پسندیدن
a priori پیشاتجربی
a priori proposition گزارهٔ پیشاتجربی
aptitude استعداد
arbitrary خودسرانه، تحکمی، دلخواهانه
archetypal مثالی
archetype نمونهٔ آغازین، مثال
argument حجت، برهان
argument from design
برهان از روی طرح و تدبیر، برهان اتقان‌صنع
argumentum ad hominem
حجت شخصی
artifice صناعت
artificial صناعی
asceticism زهد
aspect رویه
assent تصدیق
assertion تقریر، قول، رای، حکم
assertoric تقریری
assimilation همانندسازی
association تداعی
association of ideas تداعی تصورات
astrology اخترگویی
atheism الحاد
atheist ملحد
atheistic الحادی
atomic constituents سازاهای بسیط
atomic individualism فردباوری ذره‌وار
attitude نگرش
attribute محمول، صفت
attribution حمل، اِسناد
Author صانع
authority
حجیت، حجت، اقتدار، مرجع حجیت، مرجع اقتدار
Author of Nature صانع طبیعت
aversion بیزاری
axioms بدیهیات

B

balance تعادل
behaviour رفتار
being هستی، موجود
belief باور، اعتقاد
beneficent نیکوکار
benevolence نیکخواهی
benevolent نیکخواه، نیکخواهانه
blameable نکوهیدنی
body جسم
body politic اجتماع سیاسی

bulk حجم

C

Calvinism کیش کالونی
Calvinist کالونی، کالونی کیش
capable توانا، مستعد، پذیرا
capacity گنجایش، گنجایی، توانایی، توانش
categorical imperative حکم مطلق
causal عِلّی
causal efficacy تاثیر عِلّی
causal inference استنباط عِلّی
causality علیت
causal relations نسبتهای عِلّی
causation علیت
cause علت
cause, efficient علت فاعلی
cause, final علت غایی
cause, formal علت صوری
cause, material علت مادی
centrifugal tendencies گرایشهای جدایی‌جویانه
certain یقینی
certainty یقین
chance تصادف
character منش
charity احسان
choice گزینش
circular reasoning استدلال دوری
civil مدنی
civil government حکومت مدنی
civil society جامعهٔ مدنی
class رده
classification رده‌بندی

coercion اجبار
coexistence همبودی
coexistent همبود
coexisting همبود
coextended همگسترده
coextensive هم‌مصداق، همسو
cogency قاطعیت
cogent argument برهان یا حجت قاطع
cogitation تفکر، قوهٔ تفکر، اندیشیدن
cogitative اندیشنده
cognitive شناختی
coincident همگاه
collective جمعی
common مشترك، عام، همگانی، عمومی
common good خیر همگانی، خیر عمومی
common power قدرت مشترك
common sense عقل سلیم
common sense of interest حس مشترك مصلحت
commonwealth حکومت
commonwealth by acquisition حکومت اکتسابی
commonwealth by institution حکومت تاسیسی
communication ابلاغ، رساندن، انتقال
comparison مقایسه
complacency خشنودی
complex مرکب
composition ترکیب، تالیف
conatus کوشش حیاتی
conceivable, the امر متصور
conceive, to تصور کردن
concept مفهوم، پنداشت

conception	مفهوم، پنداشت، تصور
concession	تصدیق
conclusion	استنتاج، نتیجه
conclusive	قاطع، قطعی
concomitant	ملازم
concrete	مشخص، عینی، واقعی
concurrence	تقارن
conditional	شرطی
conduct	کردار
confirmation	تایید
connotation	دلالت مفهومی
conscience	وجدان
conscious	آگاه، آگاهانه
consciousness	آگاهی، شعور
consequence	نتیجه، پیامد، عاقبت، تالی
consequent	پی‌آیند، تالی
consequent scepticism	شکاکیت تالی
constancy	ثبات
constant conjunction	بهم‌پیوستگی ثابت
constituent	سازا
constitution	سرشت، قوام، نهاد‌ـ‌سازمان حکومت
contemplation	تامل، تفکر، سیر و نظر
contention	دعوی
contiguity	همپهلویی
contiguous	همپهلو
contingency	احتمال
contingent	محتمل
contradiction	تناقض، نقض
contradictory	تناقض‌آمیز، متناقض
contrariety	تعارض، تضاد
contrary	متضاد، نقیض
controversy	مناقشه
conviction	ایقان
convincing	مقنع
copy	نسخه
corporeal	جسمانی
corporeality	جسمانیت
correspondence	تطابق
corresponding	مطابق
corruptible	فسادپذیر
cosmic	کیهانی
cosmic order	سامان کیهانی
counterpart	همتا، مابازا
criterion	ملاك
critical	انتقادی
cynicism	کلبی مشربی

D

data	داده‌ها
decay	زوال، تباهی
decency	زیبندگی، برازندگی
deduction	قیاس، استنتاج
deductive	قیاسی، استنتاجی
de facto	بالفعل
definite	قطعی، محصل، محدود
definition	تعریف، حد
deliberation	تعمد
demerit	بی‌ارجی
demonstrability	برهان‌پذیری
demonstrable	مبرهن داشتنی، برهان‌پذیر، اثبات‌پذیر
demonstration	برهان
demonstrative	برهانی
denial	انکار
dependence	وابستگی، اتکا

dependent وابسته
description توصیف، رسم
design طرح و تدبیر
desire آرزو
determinable تعین‌پذیر
determinate متعین
determination تعیین، تعین ـ عزم
determining تعین‌بخش
determinism موجبیت
determinist جبرانگارانه
dictate فرمان، فرموده
disagreement ناسازگاری
disapprobation ناپسند
disapproval ناپسند
discourse نطق
discursive تعقلی
Disposer مقدر (از صفات خدا)
disposition
تقدیر و تدبیر (الهی)ـ مشرب ـ آرایش
disproportion بی‌تناسبی
distinct متمایز
distinction تمایز
diversity این‌نه‌آنی
divine, the هستی یزدانی، الوهیت
divine providence عنایت الهی
divine veracity صداقت الهی
divinity الهیات
division of powers تفکیك قوا
doctrinal آیینی، عقیدتی
doctrine آیین، عقیده
dogmatic جزمی، آیینی، عقیدتی
dogmatism جزمی‌اندیشی
dualism دوگانه‌انگاری
duration دیرند
duty تکلیف
dynamic پویا
dynamics پویایی

E

ectypal نمودگاری
ectype نسخه، نمودگار
edification تهذیب
effect معلول، اثر
efficacy تأثیر، اثربخشی
efficiency فاعلیت
egoism خویشتن‌خواهی
egoist خویشتن‌خواه
egoistic خویشتن‌خواهانه
emotion عاطفه
emotional عاطفی
emotive عاطفی
empirical تجربی
empirical data داده‌های تجربی
empirical verification
تحقیق‌پذیری تجربی
empiricism تجربه‌باوری
empiricist تجربه‌باور، تجربه‌باورانه
end غایت
endeavour یازش
endeavour inwards یازش درون‌گرا
endeavour outwards یازش برون‌گرا
Enlightenment روشنگری (نهضت یا عصر)
enthusiasm وجد و حال
epiphenomenon پدیدهٔ ثانوی
epistemological شناخت‌شناسانه
epistemologist شناخت‌شناس

epistemology	شناخت‌شناسی
equity	انصاف
essence	ماهیت، ذات
essential	ماهوی، ذاتی، گوهرین
establish, to	مسجل‌داشتن، استوارداشتن، اثبات‌کردن
eternal	جاویدان، ابدی، ازلی
eternal-now	حال ابدی
eternity	جاویدانی، جاودانگی، ابدیت، ازلیت
ethical	اخلاقی
ethics	اخلاق، علم اخلاق
evidence	بداهت، گواهی، شهادت
evident	بدیهی، آشکار
evil	بد، بدی، شر، شریر، شریرانه
excellence	علو
executive power	قوهٔ اجرائی
existence	وجود
existent	موجود
expediency	مصلحت
expedient	صلاح، مصلحت
experience	تجربه
experiment	آزمایش
experimental	آزمایشی
experimenter	آزمایشگر
explaining away	تبیین‌رفع و رجوع
explanation	تبیین، توضیح
explanatory hypotheses	فرضیه‌های تبیین‌گر
explicable	تبیین‌پذیر
explicit	صریح
expression	تقریر، بیان
extended	ممتد
extension	امتداد، شمول، مصداق
exteriority	بیرون‌بودگی، خارجیت
externality	بیرون‌بودگی، خارجیت
external sense	حس بیرونی، حس ظاهر
extramundane	فراجهانی

F

fact	امر واقع
factual	واقعی
factual statement	گزارهٔ اخباری
faculty	قوه
faint	محو، خفیف (تصور)
faith	ایمان
false	دروغ، کاذب (گزاره)
falsity	دروغ، کذب
fanaticism	تعصب‌ورزی
fancy	وهم
feeling	احساس
fellow-feeling	هم‌احساسی، همحسی
fiction	وهم، چیز یا امر موهوم، صورت وهمی
fictitious	موهوم
figure	شکل
final	فرجامین، غایی، نهایی
finite	متناهی
first matter	مادهٔ نخستین
first philosophy	فلسفهٔ اولی
force	قهر ـ قوت اقناعی
form	صورت
formal	صوری
formulation	تقریر، فرمول‌بندی
free	آزاد، مختار
free action	فعل آزادانه، فعل مختار
free agent	فاعل مختار
free choice	گزینش آزادانه

freedom — آزادی، اختیار
free-will — ارادهٔ آزاد، اختیار
function — کارکرد
future state — آخرت

G

general — کلی، عام
generality — عموم
generation — هست‌شدن، هست‌کردن، تکوین، پیدایش، حدوث
generative process — فراگرد هست‌کننده
generosity — رادمنشی
generous — رادمنش
genus — جنس (در منطق)
good — نیك، نیکی، خیر
good-natured — نیك‌سرشت
goodwill — خشنودی
government — حکومت
gratuitous — ناموجه، بی‌موجب

H

happiness — نیکبختی، خوشبختی، سعادت
harmony — هماهنگی
hate — کین
hedonism — لذت‌باوری
hedonist — لذت‌باور
hedonistic — لذت‌باورانه
human atom — ذرهٔ انسانی
humane — مردمی‌خو
humanity — مردمی، مردمی‌خویی
humanism — انسان‌مداری، اومانیسم
hypothesis — فرضیه
hypothetical — فرضی
hypothetical imperative — حکم احتیاطی

I

idea — تصور
idea, clear and distinct — تصور روشن و متمایز
idea, complex — تصور مرکب
idea, innate — تصور فطری
idea, simple — تصور بسیط
ideal — تصوری ـ آرمان
idealism — تصورباوری، ایدئالیسم
idealist — تصورباورانه، ایدئالیستی
ideal relations — نسبتهای تصوری
identity — اینهمانی، هوهویت
image — صورت متخیل، صورت مخیل، عکس، صورت ذهنی،
imaginable, the — امر متخیل
imagination — متخیله، تخیل
immaterial — نامادی، مجرد
immaterialism — فلسفهٔ نفی ماده
immateriality — تجرد، غیرمادیت
immediacy — بی‌واسطگی
immediate — بی‌میانجی، بی‌واسطه
immediately given, the — داده‌های بی‌میانجی
immortal — نامیرنده، فناناپذیر، باقی
immortality of the soul — نامیرندگی نفس، بقای نفس، جاودانگی نفس
imperceptible — ادراك‌ناپذیر
imperfection — نقصان، نقص
impetus — نیروی رانش
implication — تضمن، دلالت تضمنی، مفهوم ضمنی
implication, by — به تضمن

implicit مضمر
impossibility امتناع
impossible ناممکن، ممتنع
impression انطباع
impressions of senses انطباعات حواس
impropriety نابرازندگی
impulse انگیزش، انگیزه
inalienable انتقال‌ناپذیر
inclination گرایش
incomprehensibility فهم‌ناپذیری
incomprehensible فهم‌ناپذیر
incorporeal ناجسمانی
incorruptible فسادناپذیر
incredulity ناباوری
independence استقلال، قیام به ذات
independent
مستقل، قایم به ذات، ایستاده به خود
indeterminate نامتعین
individual فردی، منفرد، فرد
individualism فردباوری
individuation تفرد
induction استقرا
inductive استقرایی
inert بی‌جنبش
inference استنباط
infinite نامتناهی، بی‌کران
infinite regress تسلسل
infinity عدم تناهی
informative proposition گزارهٔ اخباری
ingenerable هست‌نشدنی
inhere, to ملازمه داشتن
inherence ملازمه
inherent ذاتی
inhesion ملازمه
injustice ظلم
innate فطری
insensible نامحسوس
insight بصیرت
instance نمونه، مثال، مصداق
institution نهاد (اجتماعی)
intellect عقل
intellectual عقلی
intellectualism عقل‌باوری
intelligence عقل
intelligent عاقل
intelligible فهمیدنی، معقول
intention قصد، نیت
intention, first مفهوم نخستین
intention, second مفهوم دومین
interaction همکنشی
interest نفع، صلاح، مصلحت
intermediate میانگین
internal sense حس درونی، حس باطن
interpretation تفسیر
interruption گسیختگی، گسستگی
intrinsic ذاتی
introspection درون‌نگری
intuition شهود
intuitionism شهودباوری
intuitive شهودی
invisible نادیدنی
irrational نامعقول، ناعقلانی

J

judgment حکم، تصدیق، داوری
judgment of value داوری ارزشی

judicial power قوهٔ قضایی
justice عدل
juxtaposition همنهادگی
justification توجیه، محمل، وجه عقلی

K

knowledge شناخت، دانش
knowledge, demonstrative شناخت برهانی
knowledge, intuitive شناخت شهودی
knowledge, rational شناخت عقلی
knowledge, scientific شناخت علمی
knowledge, sensitive شناخت حسی

L

law قانون
laws of nature قوانین طبیعی
legality قانونیت
legislative power قوهٔ قانون‌گذاری
legitimacy مشروعیت
liberty آزادی، اختیار
liberty of indifference آزادی فعل و ترک فعل
likeness شبیه
linguistic analysis تحلیل زبانی
liveliness روشنی (تصور)
lively روشن (تصور)
logic منطق
logical منطقی
love مهر، دوستی، عشق

M

magnitude اندازه
manipulation برزیدن
mark نشانه
material مادی
materialism ماده‌باوری
materialist ماده‌باور، ماده‌باورانه
materialistic ماده‌باورانه
materia prima هیولای اول، مادهٔ نخستین
matter of fact امر واقع
meaning معنی
meaningful معنی‌دار
mechanical ماشین‌وار، ماشینی، مکانیکی
mechanism ماشین‌وارانگاری ـ سازوکار
mechanistic ماشین‌وارانگارانه، مکانیستی
mediate به میانجی، به واسطه
memory حافظه، خاطره
mental ذهنی
mental capacity توانش ذهنی
merit ارج، ارجمندی
meritorious ارجمند
metaphysical مابعدالطبیعی، متافیزیکی
metaphysician فیلسوف مابعدالطبیعی، فیلسوف مابعدالطبیعه
metaphysics مابعدالطبیعه، متافیزیك
method روش
methodological روش‌مند، روش‌مندانه، روشی
mind ذهن
misery بدبختی، شقاوت
misrepresentation نادرست‌نمایی
mobile جنبنده
mobility جنبندگی
mode حالت
mode, mixed حالت مختلط
mode, simple حالت بسیط

modification حالت، وجه
monism یگانه‌انگاری
monotheism توحید
moral اخلاقی
moral decisions احکام اخلاقی
moral distinctions تمایزهای اخلاقی
morality اخلاق
moral judgment داوری اخلاقی
moral philosophy فلسفهٔ اخلاقی
moral sense حس اخلاقی
morals اخلاق، اخلاقیات
moral sentiment احساس اخلاقی
mortification نفس‌کشی
motion حرکت، جنبش
motion, animal حرکت حیوانی
motion, local حرکت مکانی
motion, vital حرکت حیاتی
motion, voluntary حرکت ارادی
motive انگیزه
mysticism رازوری، عرفان

N

name نام، اسم
natural طبیعی
naturalism طبیعت‌باوری
naturalist طبیعت‌باور، طبیعت‌باورانه
naturalistic طبیعت‌باورانه
natural religion دین طبیعی
natural right حق طبیعی
natural state of war وضع طبیعی جنگ
nature طبیعت، طبع، سرشت، نهاد، ذات
necessarily-existing واجب‌الوجود
necessary ضروری، واجب، بایسته
necessary connection رابطهٔ ضروری
necessity ضرورت، وجوب، بایستگی
negation نفی
negative منفی، سلبی
nominal اسمی
nominal essence ماهیت اسمی
nominalism نام‌انگاری
nominalist نام‌انگار، نام‌انگارانه
nominalistic نام‌انگارانه
non-contradiction, principle of مبداء عدم تناقض
non-demonstrability برهان‌ناپذیری
non-existent معدوم
non-significant بی‌معنی
notion مفهوم، پندار، پنداشت، صورت معقول

O

object شیء، عین، موضوع، موضوع شناسایی، عین موضوع، شناخته (در برابر subject: شناسنده)
objective عینی
objectivity عینیت
objects of sense موضوعات حس، اعیان حس
obligation الزام
obligatory الزام‌آور
observable مشاهده‌پذیر، مشاهده‌شدنی
observation مشاهده
occasion سبب، موقع
occasional cause علت سببی، علت موقعی
occult qualities کیفیات پوشیده
omnipotence همه‌توانی
omnipotent همه‌توان
omnipresence حضور همه‌جایی

perceptible ادراک‌پذیر
perception
ادراک، دریافت، مدرَک، شیء مدرک
percipient مدرِک، دریابنده
percipient subject
ذهن مدرک، ذهن دریابنده، شناسندهٔ مدرک
perfect کامل
perfection کمال، تکمیل
personal God خدای متشخص
personal identity اینهمانی شخصی
persuasion ایقان، اقناع
phantasm
صورت ذهنی، صورت متصور، تصور
phenomenal پدیده‌ای
phenomenalism پدیده‌باوری
phenomenalist پدیده‌باور، پدیده‌باورانه
phenomenalistic پدیده‌باورانه
phenomenon پدیده
Plastic Nature طبیعت آفریننده
pleasure لذت، خوشی
politics سیاست
polytheism شرک
position دیدگاه، نظر ـ ترتیب، وضع
positive law قانون وضعی، قانون موضوعه
possibility امکان
possiblle ممکن
posterior مؤخر، پس
postulates مسلمات، اصول موضوعه
power توان، قدرت، اختیار
practical عملی
pragmatism عمل‌باوری
pragmatist عمل‌باور، عمل‌باورانه
praiseworthy ستودنی

one substance جوهر یگانه، جوهر واحد
ontological هستی‌شناختی، وجودشناختی
ontological argument
برهان هستی‌شناختی
ontology هستی‌شناسی، وجودشناسی
operation کنش
opinion ظن، رأی، عقیده
opposed متضاد
opposite ضد
opposition تضاد
order سامان، نظم
order of nature سامان طبیعت
organization هستی اندام‌وار
organized society جامعهٔ سازمان‌یافته
original اصلی، اصل
ostensive نموداری
other-regarding غیرنگرانه
outlook بینش، نگرش
ownership مالکیت

P

pain درد، رنج، الم
paradoxical خارق اجماع
parallel توازی
part جزء
participation بهره‌مندی
particular جزئی
passion انفعال
passive کارپذیر، منفعل
patient کارپذیر
perceivable ادراک‌شدنی
perceive, to ادراک‌کردن، دریافتن
perceiver موجود مدرک

precedent متقدم
preconception پیش‌پنداشت
predicate محمول
predication حمل
prejudice پیش‌داوری
presupposition پیش‌فرض
principle مبدأ
principles, first مبادی نخستین، اولیات
prior مقدم، متقدم، پیش
priority تقدم، پیشی
private property دارایی خصوصی
privation سلب
probability احتمال
probable محتمل
process فراگرد
production فراآوردن، پدیدآوردن
productive principle مبداءِ فراآورنده
propensity گرایش
property دارایی - خاصیت
proportion تناسب
proposition گزاره
propriety برازندگی
providence عنایت
providential government تمشیت عنایت‌آمیز
pseudo-science شبه علم
psychic روانی
public همگانی، عمومی، اجتماعی
punishment کیفر، پادافراه
pure ناب، محض

Q

qualification قید و وصف
qualities, primary کیفیات نخستین
qualities, secondary کیفیات دومین
qualities, tertiary کیفیات سومین
quality کیفیت، خصلت
quantity کمیت

R

ratiocination تعقل
rational عقلانی، عقلی، معقول
rational agent فاعل عاقل
rational being موجود عاقل
rationalism عقل‌باوری
rationalist عقل‌باور، عقل‌باورانه
reaction واکنش
real واقعی
real essence ماهیت واقعی
realism واقع‌گرایی
reality واقعیت
reason عقل، دلیل
reasoning تعقل، استدلال
rectitude پاکنهادی
redemption بازخرید گناهان
reducible تحویل‌پذیر
reductio ad absurdum برهان خلف
reflection مراقبه، مراقبه در نفس، مراقبهٔ ذهنی، مراقبهٔ نفسانی، تأمل
refutation ابطال
relation نسبت، اضافه
relational نسبی
relative نسبی

relativism نسبی‌انگاری
representation بازنمود، تصور
representationalism نظریهٔ بازنمایی شناخت
representationism نظریهٔ بازنمایی شناخت
representationist view of knowledge نظریهٔ بازنمایی شناخت
representative theory of perception نظریهٔ بازنمایی ادراک
rerum natura سامان طبیعت
resemblance همانندی
resolution تجزیه، انحلال
rest سکون
revealed ملهم، وحیانی، مکشوف
revelation الهام، وحی، کشف، انکشاف
reward پاداش
right درست، حق، صواب ـ حق
rule قاعده

S

salvation رستگاری
satisfaction خرسندی، ارضا
sceptic شکاك
sceptical شکاکانه
scepticism شکاکیت
science علم
scientific علمی
self خود
self-depreciation کمینه‌سازی
self-evident خودپیدا
self-existing قائم بذات
self-identity خودسانی
self-interest مصلحت شخصی
selfishness خودخواهی
self-love خوددوستی
self-perfection کمال نفس
self-regarding خودبین، خودبینانه، خودنگرانه
self-sacrifice فداکاری
sensation احساس، احساس حسی، احساس ظاهر
sensationalism احساس‌باوری
sense حس ـ معنی ـ لحاظ
sense-data داده‌های حسی
sense-experience تجربهٔ حسی
sense-impression انطباع حسی
sense of beauty حس زیبایی
sense of decency or decorum حس برازندگی
sense of honour حس شرف
sense of sympathy حس همدلی
sense of the ridiculous حس مضحکه
sense of utility حس فایده
sense of veracity حس حقیقت
sense-perception ادراك حسی
sense-presentations داده‌های حسی
sensible محسوس
sensible things چیزهای محسوس، محسوسات
sensitive حسی، حساس
sensitive being موجود حساس
sensitive life زندگی حسی
sensitive soul نفس حسی
sentence حکم
sequence تسلسل

sign علامت، علامتِ دلالت، علامتِ دال
significance معنی، مدلول
significant معنی‌دار
signification دلالت، مدلول
signified مدلول
simple بسیط
simplicity بساطت
sociable مردم‌آمیز
social compact
قرارداد اجتماعی (مصطلح لاك)
social contract
قرارداد اجتماعی (مصطلح هیوم)
social covenant
قرارداد اجتماعی (مصطلح هابز)
solidity درشتی
solipsism خودباوری
solipsist خودباور، خودباورانه
sophistry سفسطه
soul نفس
sovereign حاکم
sovereignty حاکمیت
space مکان، فضا
spatial مکانی
spatio-temporal مکانی ـ زمانی
species صورت محسوس ـ نوع (در منطق)
speculation
پژوهش نظری، کاوش نظری، نظرپردازی
speculative نظری
speech کلام
spirit روح
spiritual روحانی، روحی
spiritualism روح‌باوری
spiritualist روح‌باور، روح‌باورانه
spontaneity خودانگیختگی
State دولت، کشور
statement گزاره، تقریر، حکم
state of war وضع جنگ
subject ذهن شناسنده، شناسنده ـ موضوع
subjective ذهنی
subjectivism ذهن‌باوری
subjectivity ذهنیت
subsistence بقا
subsistence by oneself
قیام به ذات، ایستادگی به خود، پایندگی به خود
substance جوهر
substantial جوهری
substrate اسطقس
substratum اسطقس
succession رشتهٔ پیاپی، توالی
summum bonum خیر برین
supernatural فراطبیعی
supersensible فراحسی
supreme برین
Supreme Being وجود برین
supreme good خیر برین
supreme goodness خیر برین
Supreme Monarch خداوند برین
susceptible پذیرا، پذیرنده، مستعد
susceptibility پذیرندگی، استعداد
syllogism قیاس صوری
syllogistic قیاسی
syllogistic reasoning استدلال قیاسی
symbol نماد
sympathetic communication
ارتباط همدلانه
sympathy همدلی

synthesis ترکیب
synthetic ترکیبی
synthetic a priori proposition گزارهٔ پیشینی ترکیبی
synthetic proposition گزارهٔ ترکیبی
system دستگاه، دستگاه فکری، دستگاه فلسفی
systematic دستگاه‌مند

T

tabula rasa لوح نانوشته
tangible بسودنی، ملموس
taste ذوق، خوش‌ذوقی
teleological غایت‌انگارانه
teleological argument برهان غایت‌انگارانه
teleology غایت‌انگاری
temporal زمانی
temporal priority تقدم زمانی
temporal succession توالی زمانی
tendency گرایش
term لفظ، اصطلاح
theism خداباوری، خداپرستی
theist خداباور، خداپرست
theistic خداباورانه، خداپرستانه
theologian حکیم لاهوتی، متاله
theological لاهوتی، کلامی
theology حکمت لاهوتی، الهیات
theorem قضیه
theoretical نظری
theorist نظریه‌پرداز
theorizing نظریه‌پردازی
theory نظریه
thinking اندیشیدن، تفکر
thought اندیشه، فکر
time زمان
togetherness همبودی
tolerant مداراگر
toleration مدارا، تساهل
transcendent فراتجربی، استعلایی
transcendental متعالی
Trinity ثالوث اقدس
true راست، صادق (گزاره)، حقیقی، راستین
truth راستی، صدق، حقیقت

U

ultimate فرجامین
uncaused بی‌علت، نامعلول
understanding فهم
uneasiness ناخوشی
unextended ناممتد
ungracefulness نازیبندگی
unhappiness بدبختی
unicity بی‌همتایی
uniform همگونه
uniformity همگونگی
unintelligible نافهمیدنی
uninterruptedness ناگسستگی، ناگسیختگی
unity وحدت
universal کلی، شامل، فراگیر
universal consent اجماع، تصدیق عام
universality کلیت، فراگیری
universe گیتی، عالم
unperceiving thing چیز نامدرك
untrue کاذب
utilitarian فایده‌باور، فایده‌باورانه

utilitarianism	فایده‌باوری
utility	فایده، سودمندی

V

validity	اعتبار
variety	چندگونگی
verbal	لفظی
verification	تحقیق‌پذیری
vice	رذیلت
vicious	رذیل، رذیلانه
vicious circle	دور فاسد
view	نظر، رأی، دید
violence	زورورزی
virtual	ذاتی
virtue	فضیلت
virtuous	فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه
visible	دیدنی، مرئی
vitality	قوهٔ حیاتی
vividness	روشنی (تصور)
volition	خواست

W

well-being	بهروزی
whole	کل
will	اراده، مشیت
willing	اراده کردن
wisdom	فرزانگی
word	کلمه، واژه
world-soul	نفس جهانی
world-view	جهان‌بینی
wrong	نادرست، باطل، خطا

کتابنامه

فصلهای ۱ تا ۲: هابز

Texts

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit. Edited by W. Molesworth. 5 vols. London, 1839-45.

The English Works of Thomas Hobbes. Edited by W. Molesworth, 11 vols. London, 1839-45.

The Metaphysical System of Hobbes. Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections. Edited by F. J. E. Woodbridge. New York, 1930.

The Elements of Law, Natural and Politic (together with *A Short Treatise on First Principles* and parts of the *Tractatus opticus),* edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2nd edition).

De Cive or the *The Citizen.* Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.

Leviathan. Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.

Leviathan. With an introduction by A. D. Lindsay. London *(E L.).*

Of Liberty and Necessity, edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Studies

Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza.* Florence, 1904.

Bowle, J. *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism.* London, 1951.

Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* London, 1928.

Brockdorff, Cay von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe.* Kiel, 1929.

Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.

Gooch, G.P. *Hobbes,* London, 1940.
Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development.* Oxford, 1936 (revised edition, 1956).
Hönigswald, R. *Hobbes und die Staatsphilosophie.* Munich, 1924.
Laird, J. *Hobbes.* London, 1934.
Landry, B. *Hobbes. Paris, 1930.*
Levi, A. *La filosofia di Tommaso Hobbes.* Milan, 1929.
Lyon, G. *La philosophie de Hobbes.* Paris, 1893.
Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* Paris, 1953.
Robertson, G. C. *Hobbes.* Edinburgh and London, 1886.
Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno. 1, Le origini del deismo. 2, L'evoluzione del pensiero di Hobbes.* Florence, 1942.
Stephen, L. *Hobbes.* London, 1904.
Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes.* Translated by E.M. Sinclair. Oxford, 1936.
Taylor, A. E. *Thomas Hobbes.* London, 1908.
Tönnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre.* Stuttgart, 1925 (3rd edition).
Vialatoux, J. *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation.* Paris, 1935.

فصل ۳: هربرت آو چربری و افلاطونیان کیمبریج

1. *Lord Herbert of Cherbury*

Texts

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.
Tractatus de veritate. London, 1633.
De veritate. Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.
De causis errorum. London, 1645.
De religione gentilium. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.
De religione laici. Translated with a critical discussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U.S.A.) and London, 1944.
A Dialogue between a Tutor and His Pupil. London, 1768.

Studies

De Rémusat, C. *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses oeuvres.* Paris, 1853.
Güttler, C. *Edward, Lord Herbert of Cherbury.* Munich, 1897.
Köttich, R. G. *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury.* Berlin, 1917.

2. *Cudworth*

Texts

The True Intellectual System of the Universe. London, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.

A Treatise of Free Will. Edited by J. Allen. London, 1838.

Studies

Aspelin, G. *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy.* Bonn, 1935.

Beyer, J. *Cudworth.* Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. *The Philosophy of Ralph Cudworth.* New York, 1884.

Passmore, J. A. *Cudworth, an Interpretation.* Cambridge, 1950.

Scott, W. R. *An Introduction to Cudworth's Treatise.* London, 1891.

3. *Henry More*

Texts

Opera omnia. 3 vols. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henry More. Selected by F. I. Mackinnon New York, 1925.

Study

Reimann, H. *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes.* Basel, 1941.

4. *Cumberland*

Text

De legibus naturae disquisitio philosophica. London, 1672. English translation by J. Maxwell. London, 1727.

Studies

Payne, S. *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland.* London, 1720.

Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik.* Leipzig, 1894.

5. *Other Works*

Text

The Cambridge Platonists. Selections from Whichcote, Smith and Culverwel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

Studies

Cassirer, E. *The Platonic Renaissance in England,* Translated by J. P. Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.

De Pauley, W. C. *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge*

Platonists. New York, 1937.
De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings.* Cambridge, 1934.
Mackinnon, F. I. *The Philosophy of John Norris.* New York, 1910
Muirhead, J. H. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* London, 1920.
Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists: A Study.* London, 1926.
Tulloch, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century:* II, *The Cambridge Platonists.* Edinburgh and London, 1872.

فصلهای ٤ تا ٧: لاك

Texts

The Works of John Locke. 9 vols. London, 1853.
The Philosophical Works of John Locke(On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and *Some Thoughts concerning Reading).* Edited J.A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.
Locke: Selections. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1928.
An Essay concerning Human Understanding. Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.
An Essay concerning Human Understanding. Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.
An Essay concerning Human Understanding. Abridged and edited by R. Wilburn. London *(E.L.).*
An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal. Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.
An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's *Essay* According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree....' See *Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection* by W. von Leyden in *The Philosophical Quarterly,* January 1952, pp. 63-9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library).
Two Treatises of Government (containing also Filmer's *Patriarcha,* edited by T. I. Cook). New York, 1947.

Two Treatises of Civil Government. With an introduction by W. S. Carpenter. London *(E.L.).*

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration. Edited by J. W. Gough. Oxford. 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1954.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury. Edited by T. Forster. London, 1847 (2nd edition).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in parentheses)

Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke. Edited by H. Ollion. The Hauge, 1912.

(R. Filmer's *Patriarcha and other Political Works,* edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949).

Studies

Aaron, R. I. *John Locke.* Oxford, 1955 (2nd edition). (This study can be highly recommended.)

Great Thinkers: X, Locke (in *Philosophy* for 1937).

Alexander, S. *Locke.* London, 1908.

Aspelin, G. *John Locke.* Lund, 1950.

Bastide, C. *John Locke.* Paris, 1907.

Bianchi, G. F. *Locke.* Brescia, 1943.

Carlini, A. *La filosofia di G. Locke,* 2 vols. Florence, 1920. *Locke.* Milan. 1949.

Christophersen, H. O. *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke.* Oslo, 1930.

Cousin, V. *La philosophie de Locke.* Paris, 1873 (6th edition).

Fowler, T. *Locke.* London, 1892 (2nd edition).

Fox Bourne, H. R. *The Life of John Locke.* 2 vols. London, 1876.

Fraser, A. C. *Locke.* London, 1890.

Gibson, J. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations.* Cambridge, 1917.

Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy* Oxford. 1950.

The Social Contract (See Hobbes).

Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism.* Chicago, 1918.

Hertling, G. V. *Locke und die Schule von Cambridge.* Freiburg i. B., 1892.

Hofstadter, A. *Locke and Scepticism.* New York, 1936.

Kendall, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule.* Illinois, 1941.

King, Lord. *The Life and Letters of John Locke.* 2 vols. London, 1858 (3rd

edition). (This work includes some extracts from Locke's journals and an abstract of the *Essay)*.
Klemmt, A. *John Locke: Theoretische Philosophie.* Meisenheim, 1952.
Krakowski, E. *Les sources médiévales de la philosophie de Locke.* Paris, 1915.
Lamprecht, S. P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke.* New York, 1918.
MacLean, K. *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century.* New Haven (U.S.A.), 1936.
Marion, H. *John Locke, sa vie et son oeuvre.* Paris, 1893 (2nd edition).
O'Connor, D. J. *John Locke.* Penguin Books, 1952.
Ollion, H. *La philosophie générale de Locke.* Paris, 1909.
Petzäll, A. *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding.* Göteborg, 1937.
Tellkamp, A. *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik.* Münster, 1927.
Thompson, S.M. *A Study of Locke's Theory of Ideas.* Monmouth (U.S.A.), 1934.
Tinivella, G. *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione.* Milan, 1938.
Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas.* Oxford, 1956.

فصل ۸: بویل و نیوتن

1. *Boyle.*

Text

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch. 6 vols. London, 1772 (2nd edition).

Studies

Farrington, F. *A Life of the Honourable Robert Boyle.* Cork, 1917.
Fisher, M. S. *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century.* Philadelphia, 1945.
Masson, F. *Robert Boyle.* Edinburgh, 1914.
Meier, J. *Robert Boyles Naturphilosophie.* Munich, 1907.
Mendelssohn, S. *Robert Boyle als Philosoph.* Würzburg, 1902.
More, L. T. *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle.* Oxford, 1945.

2. *Newton*

Texts

Opera quae existunt omnia. Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779-85.

Philosophiae naturalis principia mathematica. Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.

Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World. Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.

Opticks. London, 1730 (4th edition); reprint New York, 1952.

Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts. Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Philosophy of Nature. Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

Studies

Andrade, E. N. da C. *Sir Isaac Newton*. London, 1954.

Bloch, L. *La Philosophie de Newton*. Paris, 1908.

Clarke, G. N. *Science and Social Welfare in the Age o Newton*. Oxford, 1949 (2nd edition).

De Morgan, A. *Essays on the Life and Work of Newt n*. Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.

Dessauer, F. *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Verk Isaak Newtons.* Zürich, 1945.

McLachlan, H. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton.* Manchester, 1941.

More, L. T. *Isaac Newton, A Biography*. New York, 1934.

Randall, J. H., Jr. *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (in *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.* Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335-57).

Rosenberger, I. *Newton und seine physikalischen Prinzipien*. Leipzig, 1893.

Steinmann, H. G. *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit*. Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N. *Isaac Newton, 1642-1727*. London, 1938.

Volkmann, P. *Ueber Newtons Philosophia Naturalis*. Königsberg, 1898.

Whittaker, E. T. *Aristotle, Newton, Einstein*. London, 1942.

3. *General Works*

Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*. London, 1925; revised edition, 1932.

Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 vols. Berlin, 1906-20; later edition, 1922-3.

Dampier, W. C. *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge, 1949 (4th edition).

Mach, E. *The Science of Mechanics.* Translated by T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5th edition).
Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Berkekey, U.S.A., 1936.

فصل ۹: مسائل دینی

1. *Clarke*

Texts

Works. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.
Oeuvres philosophiques Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.
A Demonstration of the Being and Attributes of God. London, 1705.
A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. London, 1706.
One hundred and Twenty Three Sermons. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.
A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. London, 1717.

Studies

Le Rossignol, J.E. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke.* Leipzig, 1892.
Zimmermann, R. *Clarkes Leben und Lehre.* Vienna, 1870.

2. *Toland*

Texts

Christianity not Mysterious. London, 1696.
Pantheisticon. London, 1720.

3. *Tindal*

Text

Christianity as Old as the Creation. London, 1730.

4. *Collins*

Texts

A Discourse of Free-thinking. London, 1713.

Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. London, 1715.
A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. London, 1724.
A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

5. *Dodwell*

Text
An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. London, 1706.

6. *Bolingbroke*

Texts
The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke. Edited by D. Mallet. London, 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Philadelphia (4 vols.), 1849
Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

Studies
Brosch, M. *Lord Bolingbroke.* Frankfurt a M., 1883.
Hassall, A. *Life of Viscount Bolingbroke.* London, 1915 (2nd edition).
James, D. G. *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* London, 1949.
Merrill, W. McIntosh. *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism.* New York, 1949.
Sichel, W. *Bolingbroke and His Times.* London, 1902.

7. *Deism in General*

Carrau, L. *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.* Paris, 1888.
Farrar, A. S. *A. Critical History of Free Thought.* London, 1862.
Lechler, G. V. *Geschichte des englischen Deismus.* 2 vols. Stuttgart, 1841.
Leland, J. *A View of the Principal Deistical Writers.* 2 vols. London, 1837.
Noack, L. *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker.* Berne, 1853-5.
Sayous, A. *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste.* Paris, 1882.
Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century.* 2 vols. London, 1876.

8. *Butler*

Texts

Works. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900

Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2nd edition).

The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature, with an introduction by R. Bayne. London *(E.L.)*.

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.

Fifteen Sermons (and *Dissertation on Virtue)*. Edited by W. R. Matthews. London, 1949.

Studies

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83.) London, 1930.

Collins, W. L. *Butler*. Edinburgh and London, 1889.

Duncan-Jones, A. *Butler's Moral Philosophy.* Penguin Books, 1952.

Mossner, E. C. *Bishop Butler and the Age of Reason*. New York, 1936.

Norton, W. J. *Bishop Butler, Moralist and Divine*. New Brunswick and London, 1940.

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی

1. *Shaftesbury*

Text

Characteristics. Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

Studies

Brett, R. L. *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth-Century Literary Theory*. London, 1951.

Elson, C. *Wieland and Shaftesbury*. New York, 1913.

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.

Kern, J. *Shaftesburys Bild vom Menschen*. Frankfurt a M., 1943.

Lyons, A. *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony.* New York, 1909.

Meinecke, F. *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*. Berlin, 1934.

Osske, I. *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff*. Berlin, 1939.

Rand, B. *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regiment of Anthony,*

Earl of Shaftesbury. London, 1900.
Spicker, G. *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury*. Freiburg i. B., 1871.
Zani, L. *L'etica di Lord Shaftesbury*. Milan, 1954.

2. *Mandeville*

Texts

The Grumbling Hive or Knaves turned Honest. London, 1705.
The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits. London, 1714, and subsequent editions.
The Fable of the Bees. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

Studies

Hübner, W. *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung* (in *Grundformen der englischen Geistesgeschichte*. Edited by P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331).
Stammler, R. *Mandevilles Bienenfabel*. Berlin, 1918.

3. *Hutcheson*

Text

Works. 5 vols. Glasgow, 1772.

Studies

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.
Rampendal, R. *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons*. Leipzig, 1892.
Scott, W.R. *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. London, 1900.
Vignone, L. *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*.Milan, 1954.

4. *Butler*

For *Texts* and *Studies* see Bibliography under Chapter Nine.

5. *Hartley.*

Text

Observations on Man, His Frame His Duty and Edited by J. B. Priestley. 3 vols. London, 1934. (3rd edition).

Studies
Bower, G. S. *Hartley and James Mill.* London, 1881.
Heider, M. *Studien über David Hartley.* Bonn, 1913.
Ribot, T. *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit.* Paris, 1872.
Schoenlank, B. *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England.* Halle, 1882.

6. *Tucker*

Text
The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

Study
Harris, W. G. *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker.* Philadelphia, 1942.

7. *Paley*

Texts
Paley's *Works,* first published in 8 vols., 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).
The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.
Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent editions.

Study
Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century.* 2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405 f., and II, pp. 121 f.).

8. *General Works*

Texts (Selections)
Rand, B. *The Classical Moralists. Selections.* London, 1910.
Selby-Bigge, L. A. *British Moralists.* 2 vols. Oxford, 1897.

Studies
Bonar, J. *Moral Sense.* London, 1930.

Mackintosh, J. *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries.* Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).

Martineau, J. *Types of Ethical Theory.* 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).

Moskowitz, H. *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S. Mill.* Erlangen, 1906.

Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense.* Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)

Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers.* London, 1931 (6th edition).

فصلهای ۱۱ تا ۱۳: بارکلی

Texts

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop 9 vols. London, 1948 (critical edition).

The Works of George Berkeley. Edited by A. C. Fraser. 4 vols. Oxford, 1901 (2nd edition).

Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. An editio diplomatica edited with introduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.

(The *(Philosophical Commentaries* are also contained in the critical edition of the *Works,* vol. 1.).

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and *Three Dialogues* , with an introduction by A. D. Lindsay. London *(E. L.).*

Berkeley: Selections. Edited by M. W. Calkins. New York, 1929.

Berkeley: Philosophical Writings. Selected and edited by T. E. Jessop. London, 1952.

Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

Studies

Baladi, N. *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie.* Cairo, 1945.

Bender, F. *George Berkeley's Philosophy re-examined.* Amsterdam, 1946.

Broad, C. D. *Berkeley's Argument about Material Substance.* London, 1942.

Cassirer, E. *Berkeley's System.* Giessen, 1914.

Del Bocca, S. *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley.* Florence, 1937.

Fraser, A. C. *Berkeley*. Edinburgh and London, 1881.

Hedenius, I. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Oxford, 1936.

Hicks, G. Dawes. *Berkeley*. London, 1932.

Jessop, T. E. *Great Thinkers: XI, Berkeley* (in *Philosophy* for 1937).

Johnston, G. A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. London, 1923.

Joussain, A. *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*. Paris, 1920.

Laky, J. J. *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1950.

Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's thought*. New York, 1934.

Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. London, 1945.

The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London, 1949.

Metz, R. G. *Berkeleys Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925.

Oertel, H. J. *Berkeley und die englische Literatur*. Halle, 1934.

Olgiati, F. *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*. Milan, 1926.

Penjon, A. *Etude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de George Berkeley, évêque de Cloyne*. Paris, 1878.

Ritchie, A. D. *George Berkeley's 'Siris'* (British Academy Lecture). London, 1955.

Sillem, E. A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence* London, 1957.

Stäbler, E. *George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel*. Dresden, 1935.

Stammler, G. *Berkeleys Philosophie der Mathematik*. Berlin, 1922.

Testa, A. *La filosofia di Giorgio Berkeley*. Urbino, 1943.

Warnock, G. J. *Berkeley*. Penguin Books, 1953.

Wild, J. *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. London, 1936.

Wisdom, J. O. *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*. London, 1953.

See also *Hommage to George Berkeley*. A commemorative issue of *Hermathena*. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the *British Journal for the Philosophy of Science*. Edinburgh, 1953.

فصلهای ۱٤ تا ۱۷: هیوم

Texts

The Philosophical Works of David Hume. Edited by T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols. London, 1874-5.

A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).

A Treatise of Human Nature. With an introduction by A. D. Lindsay. 2 vols. London *(E.L.)*.

An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740. Edited by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938.

Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).

Dialogues concerning Natural Religion. Edited with an introduction by N. K. Smith. London, 1947 (2nd edition).

The Natural History of Religion. Edited by H. Chadwick and with an introduction by H.E. Root. London, 1956.

Political Essays. Edited by C. W. Hendel. New York, 1953.

Hume: Theory of Knowledge, (Selections) Edited by D. C. Yalden-Thomson. Edinburgh and London, 1951.

Hume: Theory of Politics.(Selections.) Edited by E. Watkins. Edinburgh and London, 1951.

Hume: Selections. Edited by C. W. Hendel. New York, 1927.

The Letters of David Hume. Edited by J.V.T. Grieg. 2 vols. Oxford, 1932.

New Letters of David Hume. Edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954.

Studies

Bagolini, L. *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume.* Siena, 1947.

Brunius, T. *David Hume on Criticism.* Stockholm, 1952.

Church, R. W. *Hume's Theory of the Understanding.* London, 1935.

Çorsi, M. *Natura e società in David Hume. Florence, 1954.*

Dal Pra, M. *Hume.* Milan, 1949.

Della Volpe, G. *La filosofia dell' esperienza di David Hume.* Florence, 1939.

Didier, J. *Hume.* Paris, 1912.

Elkin, W. B. *Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry.* New York, 1904.

Glatke, A. B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals.* Berkeley,

U.S.A., 1950.
Greig, J.V.T. *David Hume.* (Biography.) Oxford, 1931.
Hedenius, L. *Studies in Hume's Aesthetics.* Uppsala, 1937
Hendel, C. W. *Studies in the Philosophy of David Hume.* Princeton, U.S.A., 1925.
Huxley, T. *David Hume.* London, 1879.
Jessop, T.E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, 1938.
Kruse, V. *Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature.* Translated by P.E. Federspiel. London, 1939.
Kuypers, M. S. *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism.* Minneapolis, U.S.A., 1930.
Kydd, R. M. *Reason and Conduct in Hume's* Treatise. Oxford, 1946.
Laing, B. M. *David Hume.* London, 1932.
Great Thinkers: XII, Hume (in *Philosophy* for 1937).
Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature.* London, 1932.
Leroy, A-L. *La critique et la religion chez David Hume.* Paris, 1930.
MacNabb, D. G. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality.* London, 1951.
Magnino, B. *Il pensiero filosofico di David Hume.* Naples, 1935.
Maund, C. *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination.* London, 1937.
Metz, R. *David Hume, Leben und Philosophie.* Stuttgart, 1929.
Mossner, E. C. *The Forgotten Hume: Le bon David.* New York, 1943.
The Life of David Hume. London, 1954. (The fullest biography to date).
Passmore, J. A. *Hume's Intentions.* Cambridge, 1952.
Price, H.H. *Hume's Theory of the External World.* Oxford, 1940.
Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume.* London, 1941.

فصل ۱۸: موافقان و مخالفان هیوم

1. *Adam Smith*

Texts

Collected Works. 5vols. Edinburgh, 1811-12
The Theory of Moral Sentiments. London, 1759, and subsequent editions.
The Wealth of Nations. 2 vols. London, 1776, and subsequent editions.
The Wealth of Nations. With an introduction by E. R. A. Seligman. 2 vols. London *(E.L.).*

Studies

Bagolini, L. *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith.* Bologna, 1952.

Chevalier, M. *Etude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique.* Paris, 1874.

Hasbach, W. *Untersuchungen über Adam Smith.* Leipzig, 1891.

Leiserson, A. *Adam Smith y su teoría sobre il salario.* Buenos Aires, 1939.

Limentani, L. *La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese.* Genoa, 1914.

Paszhowsky, W. *Adam Smith als Moralphilosoph.* Halle, 1890.

Rae, J. *Life of Adam Smith.* London, 1895.

Schubert, J. *Adam Smiths Moralphilosophie.* Leipzig, 1890.

Scott, W. R. *Adam Smith as Student and Professor.* Glasgow, 1937.

Small, A. W. *Adam Smith and Modern Sociology.* London, 1909.

2. *Price*

Text

A Review of the Principal Questions in Morals. Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Study

Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense.* Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)

3. *Reid*

Texts

Works. Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804.

Works. Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846 (6th edition, with additions by H. L. Mansel, 1863.)

Oeuvres complètes de Thomas Reid. Translated by T. S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828-36.

Essays on the Intellectual Powers of Man (Abridges.) Edited by A. D. Woozley. London, 1941.

Philosophical Orations of Thomas Reid. (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Studies

Bahne-Jensen, A. *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids.* Glückstadt, 1941.

Dauriac, L. *Le réalisme de Reid.* Paris, 1889.

Fraser, A. C. *Thomas Reid.* Edinburgh and London, 1898.
Latimer, J. F. *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume.* Leipzig, 1880.
Peters, R. *Reid als Kritiker von Hume.* Leipzig, 1909.
Sciacca, M. F. *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini.* Naples, 1936.

4. *Beattie*

Texts

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.
Dissertations Moral and Critical. London, 1783.
Elements of Moral Science. 2 vols. Edinburgh, 1790-3.

Study

Forbes, W. *An Account of the Life and Writings of James Beattie.* 2 vols. Edinburgh, 1806 (2nd edition, 3 vols, 1807).

5. *Stewart*

Texts

Collected Works. Edited by W. Hamilton. 11 vols. Edinburgh, 1854-8.
Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols. Edinburgh, 1792-1827, and subsequent editions.
Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh 1793 (with notes by J. McCosh, London, 1863).
Philosophical Essays. Edinburgh, 1810.
Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

Study

A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewart's *Works.* The latter's eldest son, M. Stewart, published a Memoir in *Annual Biography and Obituary,* 1829.

6. *Brown*

Texts

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. London, 1818.
Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. Edinburgh, 1820, and subsequent editions.
Lectures on Ethics. London, 1856.

Study

Welsh, D. *Account of the Life and Writings of Thomas Brown.* Edinburgh,

1825.

7. General Works.

Text

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

Studies

Jessop, T. E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, 1938.

Laurie, H. *Scottish Philosophy in its National Development.* Glasgow, 1902.

McCosh, J. *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton.* London, 1875.

Pringle-Pattison, A. S. *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume.* Edinburgh and London, 1885 and subsequent editions.

فهرست نام کسان

FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

VOLUME 5

دورهٔ نه‌جلدی *تاریخ فلسفه*، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خوانندهٔ تحصیل‌کردهٔ معمولی بیان کند.

THE BRITISH PHILOSOPHERS

HOBBES TO HUME

TRANSLATED INTO PERSIAN BY

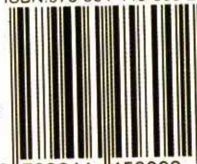
AMIR J. A'LAM

جلد پنجم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌های فیلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم) مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح‌شده در این جلد بدین قرارند: هابز؛ افلاطونیان کیمبریج؛ لاک؛ نیوتن؛ مسائل دینی؛ مسائل اخلاقی؛ بارکلی؛ هیوم؛ موافقان و مخالفان هیوم.

Elmi Farhangi Publishing company

TEHRAN 2010

ISBN:978-964-445-707-4
ISBN:978-964-445-800-2



قیمت شومیز : ۹۰۰۰۰ریال

قیمت دوره گالینگور : ۱۰۵۰۰۰۰ریال

قیمت دوره شومیز : ۸۸۰۰۰۰ ریال